

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Recep YİTİZ

İBN ARABİ'DE DİNİ ÇOĞULCULUK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK

AĞRI-2018

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Recep YİTİZ

İBN ARABİ'DE DİNİ ÇOĞULCULUK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK

AĞRI-2018
Her Hakkı Saklıdır.

TEZ ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İbn Arabi’de Dini Çoğulculuk” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Δ Tezimin tamamı kaynak gösterilmek şartıyla her yerden erişime açılabilir.



T.C.
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL VE ONAY TUTANAĞI
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK danışmanlığında, Recep YİTİZ tarafından hazırlanan bu çalışma/...../..... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Din Felsefi Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

İmza:

Jüri Üyesi :

İmza:

Jüri Üyesi :

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine ait olup; Enstitü Yönetim Kurulunun .../.../201.. tarih ve / nolu kararı ile onaylanmıştır.

..../...../.....

Doç. Dr. Alperen KAYSERİLİ

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN ARABİ'DE DİNİ ÇOĞULCULUK

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK

2018, 95 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAFA

Bu çalışmanın amacı, İslam tasavvufu düşüncesinde önemli bir yer edinen İbn Arabî'yi, dinlerin aşkın birliği konusundaki düşüncelerini ele alıp bu konuyla ilgili olarak düşünce tarihinde ortaya çıkan paradigmlar açısından değerlendirmektir. İbn Arabî'nin bu konu ile ilgili farklı yorumlanabilecek düşüncelere yer verdiği görülmüştür. Kanaatimizce bunun nedeni onun eserlerinde çoğu zaman sembolik ve mecazi anlatıma yer vermesinden kaynaklanmaktadır. Onun düşünceleri bütünsel açıdan ele alındığında görülecektir ki o, çoğulculuğun aksine kurtuluşun Hz. Peygamber ve getirdiği inanç esaslarını kabul etmekle mümkün olduğunu ileri sürmekte ve böylece dışlayıcılığı savunmaktadır. Onun çoğulculuğu savunduğu düşünceleri teolojik-epistemolojik bir yaklaşımdan ziyade kültürel olarak bir arada yaşama modeli, sosyolojik olarak sevgi ve aşk eksenli bir yaklaşımdır.

Anahtar Sözcükler: İbn Arabî, Aşkın Birlik, Dinî Çoğulculuk

ABSTRACT

MASTER’S THESIS

RELİGİOUS PLURALİSM İN İBN 'ARABİ

Advisor: Dr. Lecturer İsmail ŞİMŞEK

2018, Page: 95

Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Dr. Lecturer İsmail ŞİMŞEK

Dr. Lecturer Mustafa SAFA

The aim of this research is to evaluate the ideas of İbn Arabi, who had an important position on the thought of Islamic Sufizm, about the unity of Transcendental of religions in terms of paradigms arose in the history of thought on this subject. It has been seen that İbn Arabi’s ideas might be commented differently. According to as, the reason is that he mostly used symbolic and metaphorical expression in his works. When his ideas are evaluated in terms of integrative approach, it will be understood that, on the contrary to plüralizm, he brings forward that the salvation could be possible only by conforming to the prophet (p.b.u.h) and his principles, and thus he affirms exclusivism.

Keywords: Ibn Arabi, The Transcendent Unity, Religious Pluralism.

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

a.g.e	: adı geçen eser
a.g.m	: adı geçen makale
bkz.	: bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İ.A.	: İslami Araştırmalar
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Vakfı
s.	: sayfa
S.	: Sayı
vd.	: ve diğerleri
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar
Tah.	: Tahkik
Terc.	: Tercüme

İÇİNDEKİLER

TEZ ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI.....	ii
TEZ KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
ÖNSÖZ	ix
GİRİŞ	1
A. Araştırmanın Konusu	1
B. Araştırmanın Amacı.....	1
C. Araştırmanın Yöntemi.....	1
1. Araştırma Yöntemi/Deseni/Modeli.....	1
2. Evren ve Örneklem/Araştırma Grubu.....	2
3. Veri Toplama Araçları.....	2
4. Veri Analizi.....	2
D. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Özgün Değeri.....	3
E. Araştırmanın Yaygın Etkisi.....	3
F. İbn Arabi'nin Hayatı, Eserleri ve Üslubu.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1.DİNİ ÇOĞULCULUK.....	9
1.1. Dini Çeşitlilik ve Temel Dinî Yaklaşımlar.....	9
1.1.1. Dinî Dışlayıcılık.....	11
1.1.2. Dinî Kapsayıcılık.....	14
1.1.3. Dinî Çoğulculuk.....	16
1.1.3.1. Dinî Çoğulculuğa Yapılan Eleştiriler.....	20
1.2. İslam Dünyasının Dinî Çeşitlilik Konusuna Bakışı.....	22

İKİNCİ BÖLÜM	29
2. İBN ARABİ'DE DİNİ ÇOĞULCULUK PARADİGMASI	29
2.1. İbn Arabi, Din Dili ve Sembolizm	29
2.1.1.Sembol ve Sembolik İfade	29
2.1.2. Din Dili ve İbn Arabi'de Sembolizm	32
2.2. İbn Arabi ve Vahdet-i vücûd.....	40
2.2.1. Birlik ve Çokluk.....	45
2.2.2. Aşkın ve İçkin	47
2.2.3. Vahdet-i vücûd ve Panteizm	49
2.3. İbn Arabi'nin Din ve Şariat Kavramlarına Yüklelediği Anlam	51
2.4. İbn Arabi'de Dinlerin Aşkın Birliği Tartışmaları	58
2.4.1. İbn Arabi'nin Dışlayıcı olması.....	65
2.4.2. İbn Arabi'nin Kapsayıcı olması	66
2.4.3. İbn Arabi'nin Çoğulcu olması.....	67
SONUÇ	75
KAYNAKÇA	78
ÖZGEÇMİŞ	84

ÖNSÖZ

21. yüzyılda eğitim, iktisadi ve ticari amaçlı, dünyanın çeşitli yerlerine insanların göç etmesi ve iletişim araçlarının gelişmesi neticesinde küçük bir köy görünümünde olan dünyada, insanların kendi dinlerinden olmayan bireylerle karşılaşması, onların ahlaki durumlarını görmesi, farklı din mensupların birbirleriyle komşu olması, ötekinin dini durumuyla ilgili sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Böylece globalleşen dünyada dinin ve dindarların akıbeti ile hakikatin ve mutlak doğrunun hangi dinde bulunduğu, insanlığın merak ettiği bir konu haline gelmiştir.

Neden birden fazla din vardır? Eğer Tanrı bir ise dinin de bir olması gerekmez miydi? Tanrı katında var olan bütün dinler kurtuluşa erdirmeye konusunda eşit midir? Eğer eşit ise bir dine bağlanmanın makul bir yönü var mı? Tüm dinler aynı hedefe götüren farklı yollar mı? Benimsediğimiz din ile diğer dinler arasındaki münasebetler nasıl olacak? Dinlerin doğruluk iddialarını değerlendirmek ile din müntesipleriyle ahlaki ilişkiler kurmak aynı şey midir? Çağdaş felsefede merak edilen bu ve benzeri sorular felsefi teolojik bir sorunu ortaya çıkarmıştır. Batı, yıllarca kendi dini olan Hristiyanlığı tek ve biricik kurtuluş yolu olarak benimsemiş, kilisenin dışında kurtuluş olmayacağını savunmuştur. Bu durumda eğer gerçekten Hristiyanlık doğru ve gerçek din ise insanlık tarihinin farklı inanç sistemlerine şahitlik etmesi ve hâlihazırda dünya üzerinde birçok dinin yaşıyor olması neyi ifade etmektedir, ya da en azından Hristiyanlık öncesi insanların durumu ne olacaktır? İşte bu vb. sorular birçok filozof ve teoloğun ilgisini çekmiş özellikle modern dönemde konuya yönelik çeşitli çıkarımlar ortaya konulmuştur.

Felsefi ya da tarihi hiçbir olay yoktur ki arkasında onu tetikleyen bir problem olmasın. Dolayısıyla Batı'da dini çoğulculuk meselesinin ortaya çıkması tesadüfî bir konu değildir. Bundan ötürü dini çoğulculuğun tetikleyicisi de batıda diğer din ve dindarlara karşı farklı bakış açılarını ifade eden dini dışlayıcılık ve dini kapsayıcılık paradigmaları olmuştur. İşte tam da böyle bir ortamda diğer din ve dindarların da gerçekliğine inanan, bunların varlığını kabul ederek tüm dinleri eşit sayan model olarak dini çoğulculuk ortaya çıkmıştır.

Din ve tarihsel olarak çok eskilere dayandırılan dini çeşitlilik konusu, dini çoğulculuk modelinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Zira dinler tarihi alanındaki verilere göre dinlerin hep birlikte var olduğu ve birbirleriyle temas ettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Budizm ve İslam dinleri ortaya çıktığında Hinduizm, Hristiyanlık ve Yahudilik dinleri mevcuttu. İşte dinlerin birlikte bulunduğu ortamdaki bu kozmopolit yapı ister istemez çoğulculuk meselesinin tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

Dinî çoğulculuk hakikatinin altında yatan temel sebep, dinlerdeki farklı Tanrı tasavvurlarıdır. Örneğin Hristiyanlıktaki Tanrı tasavvuru (teslis) ile İslam'daki Allah anlayışı (tevhit) bir değildir. Ya da semitik dinlerde üstün bir varlık olan Tanrı, evreni yaratan ve koruyan bir varlık iken Hinduizm ve Budizm gibi insan endeksli dinlerde böyle bir düşünce şekline rastlamak pek mümkün değildir. Bu da bir din için hakikat olarak kabul edilen bir inanç ya da doktrinin diğer bir dinle çelişebileceği anlamına gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak da başka, öteki anlamında dışlayıcılık ya da birçok anlamında çoğulculuk kavramları ortaya çıkmıştır.

Peki, tüm bu farklılıklar karşısında insan, nasıl bir tavır takınacak ve hangi dinin hakikati ifade ettiğini ne şekilde bilecektir? Öyle anlaşıyor ki dini öğretilerini vahiy aracılığıyla aşkın bir varlığa dayandıran teistik bir din ile dini yaşam biçimini içkin bir varlığa dayandıran, teist olmayan bir dini kurtuluş bakımından eşit saymak mümkün görünmemektedir. Tüm dinlerin birbirleriyle yarışan ve çatışan doğruluk iddialarının olduğu inkâr edilmez bir hakikattir. İşte bu iddiaların felsefi olarak tutarlı olup olmadığı (sorusu) batıda dini çoğulculuk paradigmasını ortaya çıkarmıştır.

İleride ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi batıda dini çoğulculuk denilince akla ilk gelen John Hick'tir. Hick'e göre bütün dinler Tanrı hakkında eşit bir hakikate sahiptir. Ona göre kültürel çoğulculuk gibi dini çoğulculuk da gayet makul bir düşüncedir. Batı'da John Hick ile başlayan ve felsefi altyapısı kurulan dini çoğulculuk paradigması İslam dünyasında da elbette merak edilmiş, İslam düşünürlerince tartışılmış ve konu ile ilgili farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber ile başlayan Yahudi ve Hristiyan ilişkileri ile bunların hakikatin karşısındaki tavırları tarih boyunca Müslümanlarca araştırılarak tartışma konusu olmuştur. Yahudi, Hristiyan ve diğer din mensuplarının durumu ilk dönem İslam bilginleri tarafından ele

alınmış, Ebu Hanife, İmam Gazali, Maturidi ve İbn Arabi gibi birçok âlim bu konularda felsefi anlamda olmasa da Kur'an ve Hadis ışığında değerlendirmeler yapmışlardır. Özellikle Tasavvuf literatüründe dini çoğulculuk konusuna, Dinî Hakikat, Aşkın Hakikat, Dinlerin Aşkın Birliği ve Aşk Dinî gibi kavramlar çerçevesinde değinilmiştir. Çalışmamızın konusunu oluşturan Muhyiddin İbn Arabi de bu konuyla ilgili düşüncelerini müstakil bir eserden ziyade eserlerinin belirli bölümlerinde özellikle sevgi ve aşk bağlamında konuya değinmektedir. Peki, konumuzun özünü teşkil eden İbn Arabi, acaba diğer din mensuplarının kurtuluşuna dair fikir beyan etmiş midir? Eğer etmişse nasıl bir yol izlemiş, onların sahip olduğu konumu nasıl ele almıştır? İşte çalışmamızda bu hususları ele alıp değerlendireceğiz.

Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbn Arabi'nin hayatı, eserleri, üslubu ve belli başlı düşüncelerine yer verilecektir. Birinci bölümde dinlerin hakikat problemi ele alınacak yani dini çoğulculuk modelinin tarih sahnesine çıkışına kadarki model ve iddialar, bunların tarihi ve sosyolojik arka planı açıklanacaktır. Daha sonra dini çoğulculuğun alternatifleri olarak dini dışlayıcılık ve dini kapsayıcılık paradigmalarının mahiyetine değinilecektir. İkinci bölümde ise İbn Arabi'ye göre dinlerin aşkın birliği yani İbn Arabi'nin dini çoğulculuk görüşleri ve bunula ilgili yapılan tartışmalar ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Sonuç kısmında da Hristiyan geleneğindeki dini çoğulculuk ile İbn Arabi'nin çoğulcu anlayışı değerlendirilmiştir.

Çalışma boyunca desteklerini hiç esirgemeyen, konunun belirlenmesinde rehberlik yapan ve şahsıma kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmama önerilerde bulunan danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK'e, teşekkürü bir borç bilirim. Yaşanan tüm sıkıntılara rağmen bizi kırmayıp sınava iştirak eden Sayın Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU'na sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca tezin yazım, düzenleme ve tashihat noktasında yardımcı olan Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAFA'ya ve meslektaşım Ali İŞNAS'a teşekkürü bir borç bilirim. Çeşitli konularda yardımlarını esirgemeyen diğer meslektaşlarıma, eğitim hayatım boyunca bana destek olan ve beni hiç yalnız bırakmayan aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Recep YİTİZ

Ağrı-2018

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu:

Araştırmanın konusu İbn Arabi'nin Dinlerin Aşkın Birliği, Dinlerin Çokluğu ve Hakikatlerin Birliği meselesine bakışıdır. Diğer bir ifadeyle dini çoğulculuk açısından İslam dışındaki semitik dinlerin durumu bu çalışma içerisinde incelenmiştir. Bu tez; İbn Arabi, aşkın birlik, öteki, hakikat, dinlerin çokluğu ve hakikatlerin birliği terimleri üzerinden ele alınmıştır.

Günümüzde varlığını sürdüren birçok dinin İslam'a göre durumu ne olacak? İslam'dan hiç haberi olmayanlara nasıl bakılacak? Bu kişilerin kurtuluş umutlarına dair neler söylenebilir? Ehli kitap mensuplarının kurtuluşlarına dair nasıl bir tavır sergilenecek? Bu sorulara İbn Arabi'nin düşünceleri üzerinden cevap bulmaya çalışılmıştır.

B. Araştırmanın Amacı:

Çalışmadaki amaç; günümüzde çokça tartışılan “farklı din mensuplarının kurtuluşu” konusunun genelde İslam, özelde İbn Arabi görüşleri açısından incelenmesi olmuştur. Hangi din kurtuluşa erdirecek? İslam dininden sonra diğer dinlerin geçerliliği sona erdi mi veya bir hükmü kaldı mı? Kurtuluş sadece İslam dini müntesipleri için mi geçerlidir? İslam'dan haberi olmayan insanların da kurtuluşu mümkün müdür? Hristiyan geleneğindeki dini çoğulculuk anlayışı ile İbn Arabi'nin kendine özgü çoğulculuk anlayışı aynı mıdır? İşte bu çalışma sonucunda, bu ve benzeri temel sorulara, İslam düşünürlerinden tasavvufi yorum anlayışıyla öne çıkan İbn Arabi'nin fikirleri üzerinden cevap verilecektir.

C. Araştırmanın Yöntemi:

1. Araştırma Yöntemi/ Deseni/ Modeli

Bu çalışmada Nitel araştırma tekniği olan doküman incelenmesi veya doğrudan veri toplama tekniği kullanılacaktır. Bu yöntemde amaç: Nitel araştırmacılar bilgiyi doğrudan kaynaktan almak isterler. Çalıştıkları ortam dokümanla doğrudan ilişki içinde ve uzun zaman harcayarak bunu gerçekleştirir (Büyüköztürk vd., 2013). Bununla birlikte konu alanına yönelik kitap, dergi, gazete vb. yazılı dokümanlar çalışma kapsamında incelenebilir (Yıldırım ve Şimşek, 2013).

2. Evren ve Örneklem/Araştırma Grubu

Eylem araştırması problem doğrudan ilgili kişilerle gerçekleştirilir. Dolayısıyla ele alınan problem, problemin çözümü için geliştirilen öneriler (amaç, alt problemler), elde edilen bulgular ve sonuçlar hep bu kişilerle (paydaşlarla) ilgilidir (Büyüköztürk vd., 2013). Dolayısıyla yapacağım çalışma, çalışma ile ilgili problem, geliştirilen öneriler, bulgular ve sonuçlar İbn Arabi'nin çoğulculuk hakkındaki görüşleri olacaktır. Genel olarak çalışmanın birinci bölümünde Dini Çoğulculuk konusunun işlenmesi Evren, ikinci bölümde İbn Arabi'ye göre dini çoğulculuk konusunun işlenmesi Örneklem örneği olacaktır.

3. Veri Toplama Araçları

Yapılacak araştırmada veriler, hem Nicel hem de Nitel yöntemlerle toplanabilir olmasının yanı sıra birlikte de kullanılabilir (Büyüköztürk vd., 2013). Bu çalışma Nitel veri yöntemi kullanılacaktır. Konunun yapısı gereği İbn Arabi'nin tüm eserleri tek tek okunup Dini Çoğulculuk hakkındaki görüşleri toplanılacaktır. Fütihat-ı Mekkiye ve Fususu'l Hikem gibi eserlerinin yanında özellikle Çoğulculuk ile alakalı beyit ve metinlerin geçtiği Tercümanü'l-Eşvak adlı eseri Arapçadan Türkçeye tercüme edilecek. Daha sonra gerek İslam âleminde ve gerek Batı'da İbn Arabi'nin Dini Çoğulculuk ile ilgili olarak çalışılmış eserlerden (kitap, makale, tez vb.) görüşler ve tartışmalar bir araya getirilecek. Böylece konu bütünlüğü sağlanacak.

4. Veri Analizi

Araştırmada veri analiz yöntemlerinden Tümevarımcı Veri Analizi kullanılacaktır. Bu yaklaşımda amaç; dikkate alınması gereken önemli sorunların neler olduğuna karar vermeden önce, uzun süren çalışmalar sonucunda verilerin toplanması, sonrasında genellemeler yapmak için tümevarım yolu ile bu verilerin sentezlenmesidir (Büyüköztürk vd., 2013). Konu ilgili hem İbn Arabi'nin hem diğer yazarların fikirleri bir araya getirilecek. Toplanan tüm veriler değerlendirilip, verilerin analizi yapılarak sonuca varılacaktır. Böylece Konunun sınırlaması yapılarak özgün bir çalışma olması sağlanacak. Araştırmanın konusu İbn Arabi'nin görüşleri olduğundan literatür veya kaynak taraması İbn Arabi'nin eserlerine göre yapılmıştır. Bununla birlikte bu konu hakkında yazılmış eser ve makalelerden de istifade edilmiştir.

İbn Arabi'nin dini çoğulculuk ile ilgili görüşlerinin anlaşılması için önce dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk paradigmaları açıklanmış, sonra İbn Arabi'nin sembolik ifade tarzı, paradoksal konuşması ve mecaz anlatımına örnekler verilmiştir. Bu örnekler verilirken okuyucu yorumlar üzerinden değil de bizzat ana metinden konuyu anlasın diye özellikle İbn Arabi'nin kendi ifade tarzını yani orijinal metnin kullanılmıştır. Daha sonra İbn Arabi'nin dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk paradigmalarına ait görüşlerine yer verilerek bir sonuca varılmıştır.

D. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Özgün Değeri

Konu bütünlüğünün sağlanması için mümkün mertebe konu dışına çıkılmamış, sadece İbn Arabi'nin dini çoğulculuk ile irtibatlı, konuyu açıklayacak ve destekleyecek görüşlerine yer verilmiştir. İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd anlayışına sahip olması, dinlerin (semitik/vahiy alan) asıl ve öz olarak Bir 'den çıktığı fikrini esas alarak *Dinlerin Aşkın Birliği* ifadesinin kullanımı uygun görülmüştür.

Yapılan araştırma ve inceleme sonucunda İbn Arabi gibi İslam'da önemli bir şahsiyetin, dini çoğulculuk ile ilgili her hangi müstakil bir çalışmasının olmadığı saptanmıştır. Bu tezle birlikte İbn Arabi'nin dini çoğulculuk hakkındaki görüşleri ilk defa müstakil bir çalışma olarak ortaya konacaktır.

E. Araştırmanın Yaygın Etkisi

Yapacağım bu çalışma başarıyla sonuçlanırsa tasavvuf canibinden önemli bir şahsiyet olan ve aynı zamanda en meşhur mutasavvıflardan biri sayılan İbn Arabi'nin, diğer dinlerin hakikat karşısındaki tutumlarına nasıl baktığı ve diğer dinlerin kurtuluşunun mümkün olup olmadığı görüşü anlaşılacaktır. Ayrıca günümüzde çokça üzerinde durulan ve merak edilen bu konu İbn Arabi üzerinden açıklığa kavuşacaktır.

F. İbn Arabi'nin Hayatı, Eserleri ve Üslubu

Tasavvuf düşüncesine büyük etkisi olan İbn Arabi'nin asıl ismi Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabi et-Tai el-Hatemi el-Endulusi'dir. Genellikle İslam âleminde Muhyiddin İbn Arabi, Muhyiddin Arabi, İbn Arabi veya

Şeyhü'l Ekber gibi isimlerle bilinmektedir.¹ 560 yılında (28 Temmuz 1165) Endülüs Emevi devletinin güneydoğusundaki Mursiye şehrinde dünyaya gelir. Ailesi Endülüs'te tanınan dindar, züht sahibi ve tasavvuf geleneğine yatkın bir aile konumundadır.² Babası dönemin Abbasi halifesinin yöre valisi olan Merdeniş'in hürmet ettiği ve filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşı olan, çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan Ali b. Muhammed'dir. Annesi Ensar soyundan gelen Nur isimli bir hanımdır.

İbn Arabi, Arap soyuna dayanan cömertliğiyle meşhur Tay kabilesine mensuptur. Sekiz yaşına geldiğinde Endülüs'ün başşehri olan İşbiliye'ye göç etmişlerdir. O dönemde bölgenin emiri Yakup el Muvahhidi ilim, kültür, tıp, felsefe ve astronomi gibi alanlara ilgi duymakta ve gereken önemi vermektedir. Bununla birlikte İbn Arabi daha küçük yaşta etrafında İbn Tufeyl, İbn Rüşt ve İbn Zühr gibi bilgin şahsiyetler vardır. İşte böyle bir ortamda bulunan İbn Arabi, buluş yaşına geldiğinde manevi bir ihtarla inzivaya, halvet ve riyazete girmiştir.³

İbn Arabi, ilk Kur'an tahsilini komşuları olan Ebu Abdullah el-Hayyat'tan almıştır. On sekiz yaşına geldiğinde Lahmi'den kıratı seb'a ve tertip dersleri almıştır. Bu dönemde halvetlerinin birinde Hz. Peygamberin "bana sımsıkı tutunursan kurtulursun" buyruğunu hadis ilmini öğrenmek olarak algılamış ve hadis tahsiline başlamıştır. Ayrıca çeşitli hocalardan hadis ilmi yanında İbn Hişam'ın *es-Sire* kitabını şerhi olan *er-Ravzü'l-Ünüf* adlı eseri de okumuştur. O dönemin şartlarına göre bütün ilimleri bitirerek icazet almıştır. Zahiri ilimleri tamamlayan İbn Arabi bu defa kendi ifadesiyle batını ilme yönelmek için halvet ve murakabeye başlar. Manevi yolculuğu olan ilk seyri sülük'üne yirmi yaşlarında kendi başına başlayan İbn Arabi daha sonra bu batini yolculukta yaklaşık 300 hocadan istifade ettiği rivayet edilir.⁴ 580 yılı Ebu'l Abbas Ahmet el-Ureyni'n teşvik ve desteğiyle İbn Arabi'nin tasavvuf hayatına düzenli bir şekilde başladığı yıldır.⁵

¹ M. Erol Kılıç, *İbn 'ül Arabi*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1999, C. 20, s.493, Süleyman Uludağ, *İbn Arabi*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s.3,

² Cağfer Karadaş, *İbn Arabi'nin İtikadi Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s.15,

³ Kılıç, a.g.e, s.493

⁴ Kılıç, a.g.e, s.494

⁵ Karadaş, a.g.e, s.16

İbn Arabi, sadece erkeklerden değil Saliha, Abide ve Veliye bayanların sohbetine de katılır ve bu sohbetlerden feyz aldığı da bilinmektedir. Hatta bunlardan birisinin Endülüslü Yasemin isminde bir hanım olduğu da bilinmektedir.⁶

İbn Arabi, gençlik yıllarında bir yandan hadis, tefsir, fıkıh, kıraat, kelam ve felsefe gibi derslerle uğraşıp malumat sahibi olurken diğer taraftan tasavvuf erbabı insanlarla birlikte oturup kalkmakta ve manevi tecrübe yoluyla bu hayatı yaşamaktadır.⁷

İbn Arabi, daha genç yaşta kendini ibadete, zühde vermiş, zikir ve tefekkür ile meşgul olmuştur. Onun bu özelliği ve kabiliyeti çok geçmeden intişar etmiş, hatta dönemin ünlü filozofu olan İbn Rüşt'ün dikkatini çekmiş ve İbn Arabi'nin babasından İbn Arabi'yi kendisiyle görüştürmesini istemiştir. İbn Rüşt ile İbn Arabi arasında derin ilmi konular cereyan etmiştir.⁸

İbn Arabi, malum ilimler (Tefsir, Hadis, Fıkıh vb.) yanında çeşitli ilimler de okur. Bunlardan; Ölülerin ruhlarıyla ilişki kurma ilmini Ebu'l- Haccac Yusuf'tan, İlahi ilhamı ve feyz alma ilmini Musa b. İmran el Mirteli'den, Nefs muhasebe ilmini de İbn Mücahid ve Abdullah b. Kaysum'dan öğrenir.⁹

İbn Arabi, Davud-i Zahirî tarafından kurulan ve Endülüslü İbn Hazm tarafından geliştirilen Zahirî mezhebine mensup olduğundan ibadette zahiri, itikatta (tasavvufta) bâtinî olarak addedilir. İslam dininin temel kaynakları arasında zikredilen Kıyas¹⁰ delilini reddeden İbn Arabi, ne Maturidi ne de Eş'ari idi. Fakat selef akidesini benimseyerek ehli sünnet çizgisine sadık kalmıştır.¹¹

İbn Arabi, ilk evliliğini memleketinde ileri gelen şahsiyetlerinden biri olan M.Abdûn el-Bicâî'nin kızı Meryem adındaki bir kadınla yapar. 590/1193 yılında babasını kaybeden İbn Arabi, bu olaydan sonra kendi içine kapanıp züht hayatına

⁶ Uludağ, a,g,e, s.15

⁷ Uludağ, a,g,e, s.7

⁸ Geniş bilgi için bkz. Uludağ, a,g,e, s.11

⁹ Uludağ, a,g,e, s.13

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Terc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 2011, s.126

¹¹ Uludağ, a,g,e, s.7

başlar. Öyle ki H.596 yılında henüz yirmi altı yaşındayken manevi şöhreti her tarafa yayılır ve dönemin meşhur şeyhleri tarafından ziyaret edilir.¹²

İbn Arabi, 591/1194 yılında Muvahhidin devletinin saltanat merkezi olan Fas'a gelir. Burada bazı âlimlerle görüşür ve burada bulunduğu müddet içinde sihir, tılsım ve ebcet hesabı ile ilgili konularda geniş malumat sahibi olur.¹³ Daha sonra 595/1198 yılında el-Meriye şehrine gelir. Burası tasavvuf bakımından önemli bir merkezdi. Burada inzivaya çekilen İbn Arabi, rüyasında herhangi bir mürşide ihtiyaç duymadan da tasavvufa girilebileceğini ifade eden bir yazı yazılması ilham olunur. İbn Arabi bu ilhama binaen *Mevakiu'n-Nucum* eserini kaleme alır.¹⁴

Yirmi altı yaşına geldiğinde Tunus'a giden İbn Arabi burada *Fütuhât-ı Mekkiye* eserini ithaf ettiği şeyh Abdülaziz el-Mehdevi'nin de içinde bulunduğu birçok sufi ile görüşmeler yapar. Bundan sonra Fas, Gırnata gibi birçok yere seyahat eden İbn Arabi 596 yılında hac ibadetini yerine getirmek için doğuya gidip Mekke'ye varır ve burada ilk haccını yapar.¹⁵ Tekrar Afrika'ya gelip sufi Ebu Medyen'i ile görüşmeler yapmak istemişse de buna nail olamaz. Çünkü "şeyhim" ve "üstadım" dediği Ebu Medyen (ö. 593/1197) vefat etmiştir.¹⁶ Oradan Tunus'a, tekrar Mısır ve Kudüs üzerinden Mekke'ye ulaşır. Burada bir müddet ikamet ettikten sonra Hâkim et-Tirmizi'nin eserini okudu. Mekke'de kaldığı süre içinde tavaf yapar, bu süre dışındaki vakitlerde murakabeyle vakit geçirir. İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiye* eseri ya Kâbe'yi tavaf ederken ya da haremi şerifte iken ilham edilip tamamlandığını söylemektedir.¹⁷

Mekke'de iki buçuk yıl kaldıktan sonra bir hac kafilesiyle Bağdat'a giden İbn Arabi Muhammed Bekri adında bir zattan Kuşeyri'nin (ö. 465/1072) *er-Risale* adlı eserinden ders alır.¹⁸ Musul'da bir yıl kadar ikamet eder. Burada birçok kişiden dersler alır. İbadetlerin sırlarına dair olan *Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye* eserini burada kaleme alır. Bundan sonra Urfa, Diyarbakır oradan da Konya'ya gelir.¹⁹ Konya'da bir müddet kalan İbn Arabi, kendi fikrinin takipçisi olan Sadreddin Konevi'ye (ö. 673/1274)

¹² Karadağ, a.g.e, s.16

¹³ Uludağ, a.g.e, s.28

¹⁴ Uludağ, a.g.e, s.32

¹⁵ Kılıç, a.g.e, s.494

¹⁶ Karadağ, a.g.e, s.17

¹⁷ Kılıç, a.g.e, s.494

¹⁸ Karadağ, a.g.e, s.18

¹⁹ Kılıç, a.g.e, s.494

hocalık yaparak onun düşünce dünyasına yön verir.²⁰ Konyada Selçuklu sultanının yanı sıra Eyyubi ve Dimeşk emirleriyle de münasebetleri olur. Daha sonra Dimaşk'a gelen İbn Arabi mana âleminde Hz. Peygamberin; “elimde olan bu kitap hikmetlerin yuvasıdır. Bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla” demesi üzerine *Fususul-Hikem* adlı eserini yazar.²¹

İbn Arabi 603/1206 yılında Kahire'ye gelir ve burada bazı dostlarıyla görüşür. Bu yıllarda İbn Arabi, vahdet-i vücûd olarak da bilinen tecrübi bir hal yaşadığını savunur. Daha sonra tecrübi halin bu safhasında söyleyeceği bazı şeylerden dolayı fakih ve âlimler onun bid'atçı hatta kâfir olarak görmelerine sebep olacaktır. Fakat İbn Arabi bu yapılan eleştirileri tabii karşılayacak ve hayatta kaldığı müddetçe kendini savunacak ve eleştirilere cevap verecektir.²²

638 yılında Rebiülevvel ayının 22'sinde Dimaşk'te vefat eden İbn Arabi, Kasiyun Dağı eteğindeki Sahiliye semtinde bulunan kadı Muhyiddin İbn Zeki ailesinin kabristanına defnedilir. Daha sonra Şam'da başlayan tasavvuf karşıtı hareketler neticesinde kabri bakımsız kalarak unutulur. Yavuz Sultan Selim Mısır seferi dönüşünde Şam'da kabri bulup bir türbe ve yanına da bir mescit inşa ettirir. İbn Arabi'ye nisbet edilen *Şeceretü'n-Nu'mâniyye fî Devleti'l-Osmâniyye* eserinde, İbn Arabi kendi kabrinin yıkılacağını ve Yavuz Sultan Selim tarafından inşa edileceğini biliyordu. Bunu şöyle vecizane ifade etmiştir: “Sin(selim) Şin'e (şama) girdiğinde Muhyiddin 'in kabri ortaya çıkar.”²³

“Allaha giden tek yol aşktır” adlı kitaba göre Ortaçağ Avrupası'nda *Doctor Maximus* olarak adlandırılan İbn Arabi'nin hayatını dört devreye ayrılabilceği belirtiliyor. Birincisi, 28 yaşına kadarki kendi yurdu olan İspanya hayatı; ikincisi, 35 yaşına kadar ilim için seyahat ettiği Kuzey Afrika ve Endülüs hayatı; üçüncüsü, 40 yaşlarına kadar en önemli eserlerin zuhur ettiği Mekke ve çevresi hayatı; dördüncüsü, 75 yaşına kadar Anadolu, Irak ve Suriye çevresinde geçirip Konevi gibi bir şahsiyeti yetiştiren hayatı.²⁴

²⁰ Karadağ, a.g.e, s.18-1900,

²¹ Kılıç, a.g.e, s.495

²² Uludağ, a.g.e, s.39-40-41

²³ Kılıç, a.g.e, s.495

²⁴ İbn'ül Arabi, *Allaha Giden Tek Yol Aşktır*, Yason Yayınları, Ankara 2015, s.10

İbn Arabi'nin üslup ve eserlerine baktığımızda kullandığı dilden dolayı İslam âleminde birçok kişi tarafından eleştirilmiş, kâfir ve zındık denilecek kadar ileri gidenlerle birlikte onu göklere çıkarıp savunanalar da olmuştur. Yani İbn Arabi hakkında ifrat ve tefrit açıklamalar mevcuttur. Mutasavvıflar ve özellikle İbn Arabi bilgi kaynakları olarak akıl, nakil ve duyu organları yanı sıra bir de ilham ve keşf yoluyla elde edilen bilgilere de önem verir.²⁵

Uludağ, İbn Arabi'nin yazdıklarına kendisinin dahli olmadığını, yazılarının tamamen Allah tarafından ilka edildiğini, kendisinin de kimseyi taklit etmediğini, bilgilerin de akıl ve nakilden ziyade mükâşefe ve müşâhede yani ilham yoluyla olduğunu ifade eder.²⁶

İbn Arabi'yi anlamak ve eserlerinden istifade etmek için öncelikle tasavvuf geleneğini ve tasavvuf literatürünü iyi bilmek gerekir. Aksi takdirde yanlış anlamalara sebebiyet verecektir. Bunun içindir ki İbn Arabi'ye “bizden olmayan ve makamımızı bilmeyen eserlerimizi okumasın” gibi ifadeler nispet edilmektedir.²⁷

İbn Arabi erken yaşta yazmaya başlayıp yaklaşık 400'e yakın eser meydana getirmiştir. Bu eserlerden en önemlileri şunlardır:

- a. *el-Futuhatu'l-Mekkiyye fi Ma'rifetil Esrari'l-Mekkiyye vel Mülkiyye* (Mülkiyet ve Malikiyyetin Sırlarını Bilme Hakkında Mekke'den Gelen İlhamlar)
- b. *Fususul-Hikem* (Öz Hikmetler veya Hikmet İncileri)
- c. *Et-Tenezzülatu'l-Mevsiliyya fi Esrarit-Teharet ve's-Selavat ve'l-Eyyamil-Asliyye*
- d. *Tacu'r-Resail ve Minhacu'l-Vesail*
- e. *El-İsra ila Mekami'l-Esra*
- f. *Kitabu'l-Esfar*
- g. *Kelamu'l-Abadile*
- h. *Hilyetu'l-Abdal*
- i. *Et-Tedbiratu'l-İlahiyye*
- j. *Tercamanu'l-Eşvak*

²⁵ Uludağ, a.g.e, s.61

²⁶ Uludağ, a.g.e, s.62-63

²⁷ Uludağ, a.g.e, s.66

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DİNİ ÇOĞULCULUK

1.1.Dini Çeşitlilik ve Temel Dinî Yaklaşımlar

Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi kadim ve uzun yıllar varlığını sürdüren dinlere baktığımız zaman müntesiplerinin hukuki sistemleri, kültürel ve sosyal hayatları, Tanrı ve metafizik gibi pek çok konuda farklı yaşantılarından bahsetmemiz mümkündür. Varlığı devam eden bu dinlerin kendilerine göre Mutlak Hakikat iddiaları mevcuttur. Kendi müntesiplerine Mutlak Hakikat'in kendilerinde olduğunu bildirmişlerdir. Dinlerin bu iddialarını felsefî bakımdan irdeleyen, makul ve tutarlı olup olmadığını irdeleyen paradigmaya *dini çoğulculuk* denir.²⁸

Hakikati savunup kurtuluşa erdirme konusunda birçok dinin olması neyi ifade etmektedir? Bu soru Tanrı'ya inanan ya da en azından inanç sistemine sahip olan dinler için bir problem oluşturmaktadır. Öte taraftan Tanrı'nın varlığına ya da en azından hakikatin doğruluğuna inanmayan birileri için pek çok dinin bir anda var olmasının çok da bir anlamı yoktur. Hatta inanmayan kişilere göre birçok dinin olması kültürel bir zenginlik olduğu gibi dinlerin çatışan yönleri de insan doğasının bir neticesidir. Aslında seküler düşünceye göre din, insan zihninin bir ürünü olduğu için birbirleriyle çelişen iddiaların da bir ehemmiyeti yoktur.²⁹

Sekülerleşme ve modern hayatın etkisiyle din dışı bakış açıları, dini hedef alıp “hakikatin” mahiyetinin ne olduğuna ve kökenine dair araştırma yapmalarına sebep olmuştur. Mesela E.Durkheim, C.Darvin, A.Comte, M.Müller gibi batılı sosyologlar belli teoriler geliştirerek dinlerin kökenlerini ilkel topluluktaki din anlayışıyla açıklamaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Rudolf Otto, William James ve John Hick gibi bazı düşünürler de din hakikatinin meşruluğunu *dini tecrübe*'ye dayandırmışlardır. Batı'da dini tecrübe delilinin alt yapısı oluşturulmuş, Hick'in dini

²⁸ Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 13

²⁹ Aslan a,g,e, s.14

çoğulculuk iddiaları da bu konuya destek olmuştur. Böylece pozitivistlerin bile müdahale edemediği ve açıkça eleştiremediği bu konulara ilgi artmış, diğer dinler ile ilgili bir hayli araştırma gerçekleştirilmiştir.³⁰

Hick gibi birçok düşünür dini çoğulculuk problemine dikkat çekmek ve bu problemi sorgulatmak için çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Mesela bireyin bir dini seçmesinin etkileri üzerinde durmuş, din gibi bir hakikatin çevre ya da insanın doğduğu yer gibi etkenlerin etkisinde kalınmaması gerektiğini savunmuşlardır. Hick, İnsan bu dinleri benimserken onlara yol gösteren ve seçim yaptıran şey doğru mu? Ya da dini seçim yaparken doğum (doğduğu yer) mu etkili? Eğer doğum yeri inanış üzerinde etkili ise o halde hakikat nasıl değerlendirilecek? Buna benzer sorular üzerinde düşünülmesi gerektiğini savunmuş ve bir dini seçme konusunda çevrenin etkin rol oynamamasını ifade etmiştir. Devamında Hick, “Eğer ben Hindistan’da olsaydım muhtemelen bir Hindu olurum. Mısırdaki doğsaydım muhtemelen bir Müslüman, Sri Lanka’da muhtemelen bir Budist fakat İngiltere’de doğdum ve tahmin edileceği gibi bir Hristiyan’ım, kuşkusuz her bir durumda farklı bir ‘ben’ geliştirdi”³¹ diyerek dinlerin hakikat iddialarına dikkat çekmiş ve bunun araştırılmasına zemin hazırlamıştır.

Plüralizmi doğuran etkenler arasında, insanların özellikle Asya ve Afrika gibi yerlerden batıya göç etmeleri ve buralarda bir arada yaşamalarıdır. Özellikle 1960’lı yıllarda gelişen ve adeta karmaşık bir yapıya dönen Batı devletlerinde ister istemez bir çoğulculuk -dini, kültürel ve siyasi- felsefesi doğmuştur.³² Bununla birlikte kilisenin diğer dinlere karşı tavrını yeniden gözden geçirmesi çoğulculuğun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Toplumun Yahudi ve İslam dinleriyle ilk defa karşılaşması kiliseyi rahatsız etmiş bu dinlere karşı alınacak yeni tedbirler konuşulmuştur. Böylece mevcut dini sınıflamaya yenileri de eklenince, kabul gören üç temel prensip ortaya çıkmıştır. Bunlar: Her dinin temel ve klasik görüşü olan *Dışlayıcılık*; vahye dayalı dinlerin eş değerde olmasını ifade eden *Kapsayıcılık*; bütün dinleri savunan ve dinlere eşit

³⁰ Aslan, a.g.e, s.15, Ayrıca din ile ilgili bazı çalışmalar için bkz. Thomas L. Benson, *Study of Religion*, Harry B. Partin, *Classification of Religions*, R. J. Z. Werblowsky, *Histories of Religion*, C. J. Adams, *The History of Religions and the Study of Islam*, W. Cantwell Smith, *Islamic Studies and the History of Religions*

³¹ John Hick, *The Rainbow of Faiths (İnançların Gökkuşağı)*, Çev. Mahmut Aydın, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2012, s.23

³² Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ay Işığı Kitapları, İstanbul 2000, s.11

mesafede bakan *Çoğulculuk* 'tur.³³ Bu tasnif, kurtuluş veya necat (salvation) dediğimiz fikrin etrafında şekillenmiştir. Kurtuluş derken elbette ahiret yani ölüm sonrası hayattaki kurtuluştan bahsetmekteyiz. Zaten amacını kurtuluşa yöneltmeyen hiçbir dinden bahsedilemez.³⁴

1.1.1. Dinî Dışlayıcılık

Sosyal bir varlık olan insan, yaşadığı ortamda ister istemez zıt ve farklı düşüncelerle karşı karşıya gelmektedir. Dolayısıyla insan, gerek kültür gerek siyasi gerek sosyal ve gerekse dini olarak birçok farklılık arz eden bir yapı içerisinde³⁵. İşte böyle bir durum içerisinde özellikle dini olarak *ben olmayan, karşı, dış* ya da *öteki* gibi kavramların oluşması kaçınılmazdır.

İngilizce excludivism kelimesi ile ifade edilen yaklaşım Türkçe'de dışlayıcılık ve tekelcilik olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu kavram mutlakçılık olarak da kullanılır. Dışlayıcılık, doğru hakikat, mutlaklık, kurtuluş, nihai gerçeklik, özgürleşme, insanın kendini gerçekleştirme, tecrübe gibi terimlerle açıklanan mananın kendinde olduğunu düşünüp diğer dinleri dışarda bırakma, sadece kendi yolunun gerçekliğini savunan bir paradigmanın adıdır.³⁶

Din felsefi problemi olarak karşımıza çıkan dini dışlayıcılık paradigması, belirli bir dini kabul edip kendi müntesibi olmayanları çerçeve dışında bırakıp, hakikatten yoksun olduğunu savunan dini bir düşünce akımıdır.³⁷ Bu paradigmaya göre kurtuluş yalnız bir dindedir. Ona yapışmayan ve o dinin müntesibi olmayan kesinlikle dalalettedir.

Dinî dışlayıcılık, sadece bir dinin öğretilerinin doğru olduğunu, diğerlerinin onunla çatıştığından dolayı yanlış olduğunu savunan *öğretisel dışlayıcılık*, sadece bir dinin kurtuluşa erdirdiğini savunan *soteriolojik dışlayıcılık*, bir dinin hakikatinin dini

³³ Demirci, a,g,e, s.12

³⁴ Demirci, a,g,e, s.13

³⁵ M. Kazım Arıcan, *Dini Tekelcilik*, Eski-Yeni Yayınları, Ankara 2013, s.15-16

³⁶ Cafer Sadık Yaran, *İslam ve Öteki*, (Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s.224

³⁷ Rahim Acar, *Dini Çeşitlilik*, (Ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Rençber), Din Felsefesi, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, s.292; RuhattinYazoğlu vd., *Din Felsefesi*, Erzurum 2016. s.201

tecrübeye bağlı olduğunu savunan *tecrübeye dayalı dışlayıcılık* olarak üç kısma ayrılır³⁸.

Dinî çeşitlilik konusuna baktığımızda genellikle iki mesele karşımıza çıkmaktadır. Bunlar;

1.Dinî inançların doğruluk değeri

2.Dindarların kurtuluşa ermesi

İşte dini dışlayıcılığa göre bu iki problemin nihai çözüm noktası “tek bir dini” kabul etmekten geçmektedir. Özellikle Hristiyan bir çevrede başlayan bu akım, diğer dinler için de geçerlidir. Yani Hristiyanlık dışındaki dinler kendilerinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğunu ve kurtulma şanslarının olmadığını savunurlar. Özellikle Hristiyanlıkta bu düşünce şöyle formüle edilir:

a. Kitabı Mukaddes vahiydir. Dolayısıyla diğer dinlerin kitabi bilgileri Kitab-ı Mukaddes’le çelişmesi Hakikat’in de çelişmesi demektir. Yani Kitab-ı Mukaddes’e uymayan bir bilgi yanlış bir bilgidir.

b. Kurtuluş yalnız İsa Mesih ile gerçekleşebilir. Bunun dışında kurtuluş söz konusu bile olamaz.

c. Tanrı’nın kurtarıcı lütfu başka bir dinde yoktur.³⁹

Hristiyanlık geleneğine baktığımızda en belirgin ve adeta bir siyasi inanç haline getirilen *kilise dışında kurtuluş yoktur* parolası, dışlayıcı ifadelerin en belirgin özelliğidir. Dışlayıcılık’ta mantık, Tanrı’nın kurtuluş için sadece bir din göndermiş olmasıdır. Bu dinin varoluşundan önceki toplum ve insanlar, bu dine yakınlığı nispetinde kurtuluşa ereceklerdir. Bu din, indiği sırada – son olduğu için- artık kurtuluş aranmaz ve hakikat mevcut olan dindedir. Diğer dinlerin gerçekliği yoktur, amaçları ve görevleri de dine şahitlik yapmaktır. Mesela Yahudilik için dışlayıcılık şu anlama gelir; Hristiyanlık ve İslam Hz. İbrahim’in mesajlarını insanlara hazırlayan bir süreçtir, Hristiyanlık için dışlayıcılık, Yahudilik ve İslam, Hz. İsa’nın mesajını ileten

³⁸ Yazoğlu vd., *Din Felsefesi*, s.201

³⁹ Acar, a,g,e, s.293

ara ve geçici süreçlerdir. İslam için başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere hiçbir dinin geçerliliği kalmamıştır.⁴⁰

Dışlayıcılık düşüncesinde Hristiyanlığın başrol oynadığı ve belki de felsefi bir problem olarak ortaya çıkmasındaki yeri, Floransa Konsilinde (1428-1445) şu ifadelerde net bir şekilde ortaya çıkmaktadır: *Sadece putperestler değil aynı zamanda Yahudiler, heretikler, ayrılıkçılar da dâhil olmak üzere, Katolik kilisenin dışındaki hiç kimse ebedi hayata iştirak edemez. Hayatları sona ermeden kiliseye katılmadıkları takdirde onlar, şeytan ve onun melekleri için hazırlanmış olan sürekli ateşe duçar olacaklardır.*⁴¹

Avrupa’da bu fikrin babası olarak sayılan Karl Barth ile Henrik Kraemer’dır. Barth’a göre bu paradigmanın esası *vahyedilmiş İsa* düşüncesidir. Yani Tanrı kendisini vahiy olarak bildirmezse din tek başına bir anlam ifade etmez. Ancak vahiyle bir anlam kazanır. Dolayısıyla Tanrı, kendisini İsa Mesih’le vahyettiği için Hristiyanlık dışında kalan dinlerin kurtuluşa ermeleri mümkün değildir. Dışlayıcılığın asıl temsilcisi olarak sayılan Kraemer ise dışlayıcılığı şöyle temellendirmektedir; Tanrı’nın genel vahyi ile hususi vahiy ayrı ayrıdır. Bu hususi vahiy de ancak İsa aracılığıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla diğer bütün dinler batıldır ve yanlıştır.⁴²

Her iki düşünürün görüşlerinden hareketle Hristiyanlık özelinde dini dışlayıcılığın temel ilkelerini şu şekilde ifade edebiliriz:

a. Tanrı kendisini Mesih olarak vahyetmiştir. Yani hakikat sadece Mesih ile anlaşılır. Çünkü İsa, Tanrı’nın tecessüm etmiş halidir ya da en azından oğlu olarak gelmiştir. Dolayısıyla tek hakikat ve kurtuluş ondadır.

b. Hristiyanlık özel ve üstün bir dindir.

c. Herkesi kurtarmak için hakikat feda edilmez.⁴³

Dışlayıcılığın bir özelliği de peygamberlerin ilahi olanla iletişime geçmesidir. Böylece kurtuluşun yalnızca peygamberlerin yolundan gitmekle mümkün olduğuna inanılmasıdır. Örneğin Hz. İsa Hristiyanlar için Hz. Muhammed de Müslümanlar için

⁴⁰ Demirci, a,g,e, s.16

⁴¹ Acar, a,g,e, s.293

⁴² Acar, a,g,e, s.294

⁴³ Adnan Aslan, *Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi*, İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı 2, (1998), s.149

yegâne kurtarıcı, vahyin alıcısı ve son görevlisidir. Dışlayıcılığın diğer bir özelliği ise kendilerinin dışında diğer din mensuplarını dine çağırarak için yoğun bir faaliyet göstermeleridir.⁴⁴

Dışlayıcılık öğretisine bakıldığında kendi içinde bazı tutarsız ve paradoksal ifadeler ile öğretilerin olduğu görülmektedir. Hristiyan geleneği üzerinde çokça tartışmalar ortaya çıkmış, bu tartışmaların belki de en önemlisi “Hristiyanlığa sevgi dini, kucaklayıcı ve Tanrı’nın bir lütfu olarak bakıldığı halde neden ilahi mesaj ve Hz. İsa sadece belli bir zaman dilimine geliyor ve oradaki insanları uyarıyor? Bu durumda öncekilerin durumu ne olacaktır?”⁴⁵ Bununla birlikte Hick, dini dışlayıcılık paradigmasının bencilliği, zalimliği ve ötekileşmeyi beraberinde getirdiğini, eğer Tanrı’nın merhametli olmasından bahsediyorsak, o halde hakikat ve kurtuluşun tek elden olması, bu merhamete halel getirdiğini, bu da Tanrı’nın başarısız olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁶

1.1.2. Dinî Kapsayıcılık

Dinî dışlayıcılık paradigmasına karşı tepki olarak ortaya çıkan dini kapsayıcılığın temel tezi, Hristiyanlığın kurtuluşa erdiren tek din olduğu, diğer dinlerin de kurtarıcı olabileceklerini savunmasıdır. Diğer dinler, Hristiyanlığın bir nevi yardımcısı olarak telakki edilmektedir. En azından dışlayıcılık gibi diğer dinleri şeytani ve sapık olarak görmemektedir.⁴⁷

16. ve 17. yy ’da coğrafi keşiflerle birlikte Hristiyanlar, başka yerlerde Hristiyan olmayıp da güzel bir hayat yaşayan toplumlarla karşılaştılar ve bu izlenimler, onların kendilerini sorgulamalarına sebep oldu. Böylece 19. ve 20. yüzyıla gelindiğinde artık Hristiyanlık, diğer başka dinleri de kabul etmiş, bir nebze hakikatin onlarda da olduğunu kabullenmişlerdir. Hatta II. Vatikan konsilinde Budizm ve Hinduizm gibi dinlerin de Tanrıya gerçek manada inanıp samimi ibadetler neticesinde kurtulacaklarına inanır olmuşlardır.⁴⁸

⁴⁴ Yaran, a,g,e, s.226

⁴⁵ Yaran, a,g,e, s.227

⁴⁶ Acar, a,g,e, s.297

⁴⁷ Acar, a,g,e, s.298; Yazoğlu vd., *Din Felsefesi*, s.204

⁴⁸ Yaran, a,g,e, s.230

Inclusivism öğretisine baktığımızda ise diğer dinlerde de manevi bir boyut kabul etmekle birlikte “kurtuluş’un” yeterli olmadığını iddia etmektedir. Kapsayıcılık paradigması 1960 yılında II. Vatikan Konsilinde resmi bir politika haline gelmiştir. Benzer bir teori de Ortodoks kilisesi tarafından dile getirilmiştir. 1971 de Metropolitan Georges Khodr adındaki düşünür diğer dinlerdeki İsa’nın saklı olduğunu ileri sürmüştür. Ortodoks teolojisine göre Müminlerin yaptığı faaliyetler de ilahi inayet olan Ruhü’l-Kudüs ‘e bağlıdır.⁴⁹

Batıda dini kapsayıcılığın temsilcisi olan Karl Rahner’e göre Hristiyanlığın kurtuluşa erdiren bir din olması, diğer dinlerin yanlış olması anlamına gelmemektedir. Üstelik Hristiyanların kendilerini seçilmiş olarak görmeleri, diğer din mensuplarını da zavallı olarak görmeleri doğru değildir. Çünkü diğer din mensupları Hristiyanlığa hizmet etmektedirler⁵⁰ ve onlar *Anonim Hristiyanlardır*.⁵¹ Hak dine (Hristiyanlığa) uygun yaşamaları kurtuluşları için yeterlidir.⁵²

Bir kapsayıcı, kendi dinini doğru ve hakikat bakımından değer atfederek onu özel bir konuma çıkarmakla birlikte diğer dinleri de derecelendirerek doğru kabul eder. Yani her bir dinin doğduğu ve yaşadığı yere göre kurtuluş ve hakikat yansımaları bir olmayıp hepsine hoşgörölü yaklaşmak esastır.⁵³

Kısacası dini kapsayıcılık kilise merkezli Hristiyan din anlayışından Tanrı merkezli bir anlayışa doğru geçiş sürecidir denilebilir. Bununla birlikte dini kapsayıcılık düşüncesi de birçok yönden eleştirilmiştir. Kapsayıcılığa göre Hristiyanlar, kurtuluşu sadece tarihi bir dönemle ele almaktadır. Yani İsa Mesih ve sonrası için bu düşünce geçerlidir. Hristiyanlıktan öncekilerinin durumunun ne olacağı konusunda halen makul çözümler bulunamamaktadır. Ayrıca adı konulmamış *Anonim Hristiyanlar* meselesi de muallakta kalan bir fenomendir. Çünkü bir Müslüman ya da Yahudi kendini *Anonim Hristiyan* olarak görebilecekler mi? Ya da bunun ölçütü ne ve nasıl olacak? Bu gibi sorular da halen cevap bulmuş değildir.⁵⁴

⁴⁹ Demirci, a,g,e, s.17

⁵⁰ Karl Rahner, *Dini Kapsayıcılık*, (Çev. Rahim Acar), Michael Peterson vd. Din Felsefesi Seçme Metinler, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s.790-791; Yazoğlu vd., *Din Felsefesi*, s.204-205

⁵¹ Rahner a,g,m, 790-791; Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu*, İz Yayınları, İstanbul 2007, s.15

⁵² Acar, a,g,e, s.299

⁵³ Yaran, a,g,e, s.229

⁵⁴ Yazoğlu vd., *Din Felsefesi*, s.204

Batılı bazı düşünürlerin katı ve dogmatik doğrularından barışçıl ve hoşgörü görüntüsüne kaymalarının ardında ilahi dinlere (İslam) bir takım art niyetlerinin olduğunu düşünüyor. Çünkü Hristiyan teologlar, dünyanın globalleşmesi ve kültür (eğitim) seviyesinin artmasıyla *Hristiyanlık dışında kurtuluş yoktur* mottosu ve parolasının anlamını yitirdiğini anlamış olacaklar ki dışlayıcılıktan kapsayıcılığa yönelmişlerdir. Böyle devam ederse nihai gerçek ve mantıken de son olan dine yani İslam'a yönelmeleri kaçınılmazdır. Bu durumdan kurtulmak için ilahi olmayan birçok dinin gerçekliğini ve kurtuluş inancını kabul etmişlerdir. Bütün dinlerin gerçekliğini kabul etmek de kişilerin, tevhit akidesine dayanan ve evrensel bir din olan İslam'a girmelerini engellemek için alternatif bir çözüm olarak düşünülüyor.⁵⁵

1.1.3. Dinî Çoğulculuk

Öteki dinlere karşı alınacak tavırlara arasında çoğulculuk paradigması daha ılımlı ve hoşgörülü olarak değerlendirilmektedir. Mesela dışlayıcılığın hakikati kendinde tutmakla herkesi ötekileştirmesi, kapsayıcılığın da kendisini merkeze alması insanları kendinden uzaklaştırmıştır. Bu sebeple çoğulculuğun günümüz globalleşen dünyasında her dini, hakikat karşında eşit mesafede görme düşüncesi, toleranslı olması bakımından daha uygun görülmüştür.⁵⁶

Çoğulculuk denildiğinde çoğulculuğun sosyal, kültürel, siyasal ve dini birçok çeşidi karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷ Biz burada elbette konunun “dini çoğulculuk” boyutuna değineceğiz. Her ne kadar batılı filozof ve İslam düşünürleri tarafından dini çoğulculuk meselesi çokça tartışılmışsa da felsefi bir boyut kazanması modern dönemde ortaya çıkmıştır.⁵⁸

Pluralizm'e baktığımızda kökeni 15. yüzyılda Nicholas Cusa'nın *De Pace Fidei* adlı kitabında temeli atılmaktadır. Cusa, yazdığı eserde, bütün dinlerin bir mantığa ve akla dayandığını böylece hepsinin de kurtuluşa götüreceğini savunur. A.Toynbee de plüralist mantığa dayalı fikirleri savunmuştur. Sebebi ise manevi hayata

⁵⁵ Yaran, a,g,e, s.32

⁵⁶ M. Kazım Arıcan, *Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Eksenli Dini Çoğulculuğun Eleştirisi)*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2011, cilt XV, Sayı 2, s.22

⁵⁷ Arıcan, a.g.m, s.22

⁵⁸ Ruhattin Yazoğlu, *John Hick'in Dini Çoğulculuğun Arka Planı*, (Der. ve Çev. Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz), *Dini Çoğulculuk*, İz Yayınları, İstanbul 2016, s.28

karşı yönelik faaliyet yürüten komünizm ve faşizm'e karşı ancak dini bir yapının mukabele edeceğine inanmasıdır. Dinî direniş de ancak dinlerin eşit bir zeminde birleşmeleri ve bir araya gelmeleridir. Diğer kilit isim ise T.Hick'dir. Hristiyan geleneği içerisinde çokça eleştiri alan Hick, Hristiyanlık, İslam ve Çin'deki birçok din, birlikte hareket etmesi gerektiğini, dinlerin birbirinden öğreneceği birçok hakikat olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁹

Dinî çoğulculuk paradigmasının din felsefesi olarak tartışılması ise 20. yüzyılın başlarında olmuştur. Özellikle Hristiyan kültüründe böyle bir düşüncenin başlaması, Hristiyanlığın misyoner faaliyetleri sırasında karşılaştığı ve sorguladığı bazı konulardandır. Örneğin eğer Hristiyanlık tek ve doğru bir din ise dünyadaki mevcut bu kadar dinin varlığı nasıl açıklanacak ve bunların hakikat karşısındaki durumları ne olacaktır?⁶⁰

Çoğulculuk paradigması ilk defa Alman teoloğu E.Troeltsch'in *Dünya Dinleri Arasında Hristiyanlığın Yeri* adlı makalesinde yer almıştır. Fakat günümüzde felsefi bir problem olarak ele alınması ve tartışılması John Hick'e dayanmaktadır.⁶¹ Dinî çoğulculuğu temsil edenleri iki kategoride ele alabiliriz. Felsefi yönünü oluşturan: W.C.Smith ve John Hick; Teolojik yönü ise Poul Knitter ve John Cobb'dur.⁶²

Dinî çoğulculuk paradigması, Tanrı'nın kendini insanlara bildirmesi ve insanları bu yolla hakikate ulaştırması bakımından hiçbir dinin tek ve doğru olmadığını; insanları kurtuluşa erdirmekte tüm dinlerin eşit olduğunu savunan düşüncedir.⁶³ Bu yaklaşıma göre büyük dinler aynı gerçekliğe işaret edip Tanrıya eşit seviyede ulaştıran yapılardır. Böylece Tanrı'ya ulaşmada farklılıkların aşılacağına inanılmaktadır. Bu paradigma, her din müntesibinin kendisini serbestçe ifade etmesini *kültürel*; dini ve dinler arasındaki hakikat değerini eşit olarak görmesi *metafizik* çoğulculuk olarak da değerlendirilmektedir.⁶⁴

Dinî çoğulculuk, modernitenin etkisiyle ortaya çıkmış bir din anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernite ve Sekülerizm'in de etkisiyle Avrupa'da pozitivist

⁵⁹ Demirci, a.g.e, s.18

⁶⁰ Acar, a.g.e, s.287-8

⁶¹ Yazoğlu, *John Hick'in Dini Çoğulculuğun Arka Planı*, s.28

⁶² Arıcan, a.g.m, s.24

⁶³ Acar, a.g.e, s.304

⁶⁴ Arıcan, a.g.m, s.23

bir takım filozof, din ve dini gerçekliklerin içini boşaltmak için bazı teoriler ürettiler. John Hick gibi filozoflar da çoğulculuk paradigmasını, pozitivistlerin karşı çıkamayacakları *dini tecrübe* kavramına bağlayıp dini hakikatlerin yok edilemez bir gerçek olduğunu ispat etmiştir.⁶⁵

W.C.Smith çoğulculuğa vurgu yapmak için batılıların, diğer dinleri kendi bakış açılarıyla değil de yaşayanların bakış açısıyla, onların gözünden ve kavramlarından bakmalarını istemiştir. Smith insanların farklı düşüncelere bürünmesini hoş karşılamış ve farklılığın psikolojik ve sosyolojik olarak gayet olağan olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla bu olağanlığı dinde görmenin sorun olmayacağını belirtmiştir. Yani Smith *iman* ya da *nihai gerçekliği* birikimsel bir gelenek olarak görmektedir. John Hick, Smith gibi kültürel çoğulculuğu dine de uygulamakta bir sorun olarak görmemekte dolayısıyla kurtuluşun tek bir biçimi olmadığını savunmaktadır. Bununla birlikte insan olmamız hasebiyle birçok din ortaya çıkması normal olup bunu kaldırmak değil, kutlamak gerektiğini savunmaktadır.⁶⁶

Smith, küreselleşen dünyada ekonomi, eğitim, siyaset ve teknoloji gibi unsurların kültür ve ideolojinin önüne geçtiğini, dolayısıyla din dâhil bütün yapıların çoğulcu bir yapı arz etmesini kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Batı'nın bu anlamda çoğulcu bir yapıya kavuştuğunu fakat mükemmel bir seviyenin yakalamadığını da ifade etmektedir.⁶⁷

Smith, geleneksel dışlayıcılık düşüncesinin yanlış olduğunu, Budizm, Hristiyanlık, İslam gibi nitelemelerin ben ve öteki kavramların doğurduğunu savunmaktadır. Dışlamanın artık dünya refahını sağlamadığını, dini çeşitliliğin ise var olan teolojik anlayış yerine ahlaki değerler etrafında yeniden yorumlanması gerektiğini dile getirmektedir.⁶⁸

Smith, dini çeşitlilik paradigmasına getirdiği yeni çözüm ise iman teolojisidir. Ona göre tüm dinler, insanlık için bir tehlike arz etmekte ve ötekileştirmeyi doğurmaktadır. Dolayısıyla yeni çözüm önerisi de dinleri yok sayıp iman endeksli yeni

⁶⁵ Aslan, a.g.m, s.144

⁶⁶ Arıcan, a.g.m, s. 25-27

⁶⁷ Mehmet Şükrü Özkan, *Wilfred Cantwell Smith'in İman Teolojisi*, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, (Kasım 2016), Cilt 8, Sayı 2, s.801

⁶⁸ Özkan, a.g.e, s.802

bir yapı oluşturmaktır. Yani iman vasıtasıyla her dindar kurtuluşa erebilir. Peki, ortak bir imanı kabul etmenin yolu ya da sınırlıkları neler olacak? Bu soruya Smith, bir Müslüman, Müslüman imanı, bir Budist, Budist imanı kurtulacak diye cevap verir. Yani eklektik ya da aşkın bir iman modelini öne çıkarır.⁶⁹

Görüldüğü gibi Smith, semitik dinlerdeki şeriatları yok saymış, ilahi olan ve ilahi olmayan dinleri bir saymıştır. Dinî kurtuluşu tamamen ahlaka ve bireysel imana indirgemıştır. Daha sonra kendisi de böyle bir çözümün teoride mümkün olduğunu fakat pratikte mümkün olamayacağını ifade etmiştir.⁷⁰

John Hick'in dini çoğulculuk paradigmasını anlamak için onun epistemik ve teolojik felsefesini bilmemiz gerekecektir. Çünkü dini çoğulculuk iddialarını tamamen felsefi temeller üzerine bina etmiştir. John Hick'e göre evren, tamamen kozmos bir halde varlığını sürdürmekte ve tabiat, kendi kendisini yönetmekte yani nedensellik ilkesine göre devam etmektedir. Hal böyle iken ne teistlerin ne de ateist/natüralistlerin getirdikleri delillerin anlaşılması mümkün değildir. Zira Tanrı'nın bu delillerle anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Çünkü birçok kötülüğün meydana gelmesi Tanrı hakkındaki delilleri yetersiz kılar. Gerçek hakikat ya da Tanrı hakkında kesin bilgi ancak 'dini tecrübe' delili ile mümkündür. Zira bu delile göre herkes aynı yolla 'şahsi' olarak Tanrıyı bulmaktadır. Yani temelde akli değil de *dini tecrübeyi* esas alır. John Hick, çoğulculuk fikrini; *evrenin dini açıdan belirsizliği* ve *delilsiz rasyonel inanç* düşüncelerine dayandırmaktadır.⁷¹

John Hick, çoğulculuk paradigmasını *Fil olayı* ve *Kopernik devrimi* örnekleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Hick nihai gerçeklik ile bu uğurda kurtuluşa götüren dinlerin ilişkisini fil örneğinde şöyle açıklar: bir grup kör insandan, fil'e dokunmaları istenmiştir. Birisi hortumuna, diğeri bacağına, bir başkası başına dokunmuş. Daha sonra filin ne olduğu sorulduğunda her birisi dokunmuş olduğu yerin fil olduğunu ifade etmiştir.⁷² Hick bu örnekten yola çıkarak gerçek hakikatin fenomen

⁶⁹ Özkan, a,g,e, s.806

⁷⁰ Özkan, a,g,e, s.814

⁷¹ Yazoglu, *John Hick'in Dini Çoğulculuğun Arka Planı*, s.28-32

⁷² John Hick, *Dini Çoğulculuk*, (Terc. Rahim Acar), Micheal Peterson vd., Din Felsefesi Seçme Metinler, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s.797

 leminde bilinmesinin mümkün olmadığını ifade ederek her bir dinin, gerçekliğin ancak birer parçası olabileceğini dile getirmektedir.

Dinî  oğulculuk görüşünü savunanlar için dünya dinleri, Tanrı'nın yani aşkın varlığın farklı tezahürleridir. Bu bağlamda hepsi eşit mesafede doğru sayılmalıdır. Özellikle John Hick'e göre büyük dinlerin hiçbiri mutlak doğruyu ihtiva etmedikleri için gerçek veya hakikat olarak da bakılamamaktadır. John Hick, 1970'te de *Kopernik devrimi* adını verdiği paradigma ile dinlere yakla mı tır.  ncesinde Hristiyan teolojisinde Dünya merkezde, G ne  dahi diğer gezegen ve yıldızlar Dünya'nın etrafında dönerdi. Kopernik devrimine göre ise bu fikir deği mi tir. Merkezde G ne , Dünya ve yıldızlar etrafında dönerdi. Buna göre önceleri merkezde kilise ve Hristiyanlık mevcutken daha sonraları merkezde Tanrı'nın olması kabul edilmiştir. Hick bu fikirden hareketle dinlerin değil Tanrı'nın nihai gerçek olduğunu ifade etmiştir.⁷³

Dinî  oğulculuk meselesi teolojik bir yapı arz etmektedir. Zira her din, mutlak hakikate kendisinin ula tıracağını savunmaktadır. Bu durum felsefi birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Mesela tek bir din iddiası doğru ise diğer dinler nasıl izah edilecek? Hepsi yanlış ise mutlak hakikatten bahsetmek mümkün m ? Dinlerin hepsi doğru ise bu dinler nasıl izah edilecek?⁷⁴ öyle görünüyor ki dinî çoğulculuk, din felsefesinin *Tanrı'nın varlığı*, * l m* ve *ahiret* gibi metafizik ve numen bir konu olmaktan ziyade fenomen ve pratikle ilgili bir konu olduğundan dinler var olduğu müddetçe bu tartışmalar devam edecektir.⁷⁵

1.1.3.1. Dinî çoğulculuğa yapılan eleştiriler

Dinî dı layıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk paradigmaları ve temellendirdikleri düşünceler birçok açıdan ele tirilmi tir. Biz burada dı layıcılık ve kapsayıcılık paradigmalarının eleştirilerini bir tarafa bırakarak çoğulculuğa yapılan eleştirileri ele alacağız. Bu eleştirileri şöyle sıralayabiliriz:

1. Dinî  oğulculuk bakış açısı vahye yer vermemektedir. Böyle bir yaklaşım tarzı, semitik dinler için pek mümkün değildir. Vahiy, dinde özel yeri olan bir kavramdır.

⁷³ Mahmut Aydın, *Dini  oğulculuk  zerine Bir Mülahaza*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 14, Sayı 2, (2001), s. 292.

⁷⁴ Aslan, a.g.m, s.144

⁷⁵ Aslan, a.g.e, s.15

Bir dinin esasını teşkil eden bu kavram özel bir bilgi kavramıdır. Çünkü bu kavram bizatihi Tanrı'nın ifadesi ve gönderdiği mesajlardır. Hal böyleyken bir dinde vahyi kaldırmak bir nevi dini yok saymak demektir. Hatta bazılarının göre “vahiy kaynaklı dinler” ve “vahiy kaynaklı olmayan dinler” ayrımını yapmak da pek manasızdır. Çünkü vahye sahip olmayan zaten din olarak da değerlendirilemez. Artık o din insan yapısı bir kurum olmuştur.⁷⁶ Bu düşünce aynı zamanda dini ahlaka indirgemektedir. Bu durum teistler açısından doğru değildir. Hem de Ahlaki İyi'yi metafizik âlemden ayırmaktadır bu da felsefi ve mantıki olarak kabul edilmemektedir.⁷⁷

2. Bu model, tüm dinleri hakikat değeri karşısında eşit saymaktadır. Çatışan ve çelişen yönleri mitolojik bir bakış açısıyla çözmeye çalışması da gerçekçi ve tatmin edici değildir.⁷⁸ Biraz daha açarsak Hick'in de savunduğu bu teze göre dinlerin savunduğu Tanrı ya da Tanrılar sadece fenomen bir hakikattir. Gerçekte bir anlamı yoktur. O halde Hak dediğimiz olgu, bizatihi olması ve dinlerinin Tanrıları gibi düalist bir yapı meydana getirecektir ki bu da Semitik dinlerde; yaratan, yok eden, elçiler gönderen, ilim ve irade sahibi olan bir Tanrı'nın varlığını zedelemektedir.⁷⁹

3. Hick'in çoğulculuk hipotezinde Tanrı'nın ulaşılması çok zor, soyut bir varlık olarak görülmesi onunla iletişimi ifade eden ibadeti ortadan kaldırmaktadır. Yani bu paradigma hiçbir dinin Tanrı'sını ibadete layık görmemekte, dinlerde Tanrı'nın en önemli emri olan ve insanın gaye ve maksadını ifade eden ibadetleri askıya almaktadır⁸⁰

4. Hick'e göre dinlerin en önemli özelliği ahlak ve manevi boyuttur. Hatta eğer “dinler, aziz ve veli yetiştirmeseydi rasyonel felsefeden farkı kalmazdı” fikrini savunmaktadır. O halde Hick, kendi bindiği dalı kesmektedir. Çünkü o soyut olan ve hakkında bir şey bilinmeyen “hak bizatihi” Tanrı, manevi özelliklerden yoksundur. Yani böyle bir Tanrı'nın ve dinin de, manevi yönü de bilinmez.⁸¹

⁷⁶ Recep Kılıç, *Dini Çoğulculuk Mu, Dinde Çoğulculuk Mu?*, Dini Anlamak Üzerine, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004, s.71

⁷⁷ Yazoğlu vd., *Din Felsefesi*, s.212

⁷⁸ Yazoğlu vd., *Din Felsefesi*, s.212

⁷⁹ Aslan, a,g,e, s.38

⁸⁰ Aslan, a,g,e, s.38

⁸¹ Aslan, a,g,m, s.162

5. Geleneksel ekoldeki dini çoğulculuğun en önemli problemi; bütün dinleri ve gelenekleri kendi içinde doğru kabul etmesidir. Bu modelin çözümü de ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Örneğin Hz. İsa hakkında Hristiyanlık ve İslam'ın farklı bakış açıları mevcuttur. Hristiyanlık geleneğine göre “oğul İsa”, çarmıkta öldürülmüşken İslam'da Nisa Suresinin 157. Ayetinde öldürülmediği bilinmesi tüm dinlerin aynı gerçekliğe sahip olduğu fikrini zedelemektedir.

Dinî çoğulculuğun en büyük sorunlarını dile getiren sorularını şöyle sıralayabiliriz:

- a. Bütün dinler kurtuluşa götürüyorsa bir dine bağlanmanın ne anlamı var?
- b. Eğer bütün dinler kurtuluşa götürüyorsa masala şeytana tapan (heretik, batıl) olanların durumu nasıl olacak?
- c. Kurtuluşa götüren sadece bir insan topluluğundan mı ibarettir? Hakikat denilen şeyin hiçbir önemi yok mudur?

Öyle görünüyor ki dini çoğulculuk paradigması birçok problemi beraberinde getirmekte dolayısıyla Pluralizm öğretisi birer sapmadan başka bir şey değildir demek yerinde bir yorum olacaktır.

1.2. İslam Dünyasının Dinî Çeşitlilik Konusuna Bakışı

Hristiyan çevrede bu üç paradigma ile ilgili tartışmalar devam ederken bu durum farklı din, kültür ve coğrafyalarda nasıl karşılanmıştır? Örneğin Yahudilik, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dinler Hristiyan kökenli bu modeller karşısında nasıl bir tavır takınmışlardır? Bizim burada, bütün dinler açısından konuyu ele almamız mümkün değildir. Belki bu ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Dolayısıyla biz bu konuyu sınırlandırıp sadece İslam endeksli yapılan tartışmalara, eleştirilere ve katkılara değineceğiz.

İslam dünyasında birçok mütefekkir bu konuya kafa yormuş ve bu felsefi probleme çözüm üretmişlerdir. Bazıları bütün ehli kitap müntesiplerinin, Allah ve Ahireti kabul etmekle kurtulacağını savunurken,⁸² bazıları Hz. Peygambere ve

⁸² Geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir*, İslâmî Araştırmalar, 1989, cilt: III, sayı: 1

getirdiklerine iman etmedikçe kurtuluşa erişilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁸³ Bazıları çoğulculuğu “dini” değil de “dinde” yani İslam içinde mezhepler ve oluşumlar olarak esas almışlardır.⁸⁴ Başkaları ise kurumsal olarak İslam’ın bir tek hakikat olarak görülmemesi gerektiği ve ameli olarak diğer dinlere bakılması gerektiğini savunan bir yaklaşım tarzını esas almışlardır.⁸⁵

Şimdi konuyu biraz daha açıklamak, diğer dinlere İslam’ın bakış açısının neler olduğunu kavramak için Kur’an’ın indiği toplumdan sonraki dönemlere kadarki düşünceleri bilmemiz faydalı olacaktır. Örneğin Hz. Peygamber döneminde, İslam’ın ilk yıllarında Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinler mevcuttu. Bu dinlerin durumlarının ve akıbetlerinin neler olacağını Allah bizzat vahiyyle bildirmiştir. Hz. Peygamber de bu ayetler çerçevesinde muamele etmiştir. Hz. Muhammed ve İslam dini diğer dinlere/dindarlara daha çok siyasi, kültürel ve sosyal bir yaşam endeksli yaklaşmıştır. Yani onlarla muamele tarzında “birlikte yaşam” modelini hayata geçirmiştir. Bunun en güzel örneği “Medine Vesikası”dır.⁸⁶

Gelen ayet ve vahiylerde Müslümanlığın diğer hak dinlerin bir devamının olduğu ve bu anlamda “İslam” kavramının genel tevhide dinleri kapsadığı anlaşılmaktadır.⁸⁷ Aynı şekilde Kur’an, gerek Yahudi ve gerekse Hristiyanlıktaki bazı yanlış itikatları zikrederek onları uyarmakta, esas ve hakiki tevhide çağırmaktadır. Örneğin Yahudilerin Uzeyr’i Allah’ın oğlu saymaları ve Hristiyanların İsa’ya Allah’ın oğlu demeleri eleştirilmektedir.⁸⁸ Hal böyleyken Kur’an’ın methettiği bazı din adamları dışındaki diğer din mensupları hakka karşı kulak tıkadılar. Bu durum üzerine Allah, peygamberine “*sizin dininiz size, benim dinim bana*”⁸⁹ demesini isteyerek, gönderdiği son ve hak dinde sebat etmesini tavsiye etmiştir. Daha sonra

⁸³ Geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Cennet Müslümanların Tekelindedir*, İslâmî Araştırmalar, 1989, cilt: III, sayı: 3

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Dini Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu? Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004,

⁸⁵ Aydın, a.g.m, s.293

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Safa, Hz. Peygamber Döneminde Medine’nin Sosyal Yapısı, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s.168

⁸⁷ Doğrusu Allah katında din, İslâm’dır; o kitap verilenlerin anlaşmazlıkları ise sırf kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki taşkınlık ve ihtirastan dolaydır. Her kim Allah’ın ayetlerini inkâr ederse iyi bilsin ki, Allah hesabı çabuk görendir. (3. Ali İmran:19)

⁸⁸ "Yahudiler, 'Uzeyir Allah'ın oğlu' dediler, Hristiyanlar da 'Mesih Allah'ın oğlu.', dediler. Bu onların kendi ağızlarıyla uydurdıkları sözlerdir. Daha önce inkâra sapmış olanların sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin, nasıl da saptırıyorlar!" (9.Tevbe:30)

⁸⁹ 109. Kafirun: 6

İslamiyet yayılınca farklı kültür, ırk ve din mensuplarını kendi hâkimiyeti altına almış böylece “zimmî” diye bir kavram ortaya çıkmıştır. Bu kişilere İslam hâkimiyetini kabul etmekle kendi dinlerine göre yaşama imkânı sağlanmıştır. Daha sonraları Ebu Hanife, İmam Gazali gibi birçok âlim, diğer din mensupları hakkında bazı yorumlarda bulunmuşlardır.

Ebu Hanife diğer dinlere daha çok siyasal ve sosyal ortak bir yaşam olarak bakmış ve öyle muamele etmiştir. O, daha çok dini değil de dinde çoğulculuk modelini benimsemiştir. Buna göre büyük günah işleyen tekfir edilmez, ehli kible tekfir edilmez ve te’vili değil de tenzili inkâr etmedikçe İslam’dan çıkılmayacağını ifade etmiştir.⁹⁰

İmam Gazali ise namaz kılmayan ve oruç tutmayan bedevilerin de kurtulacağını ifade eden hadisi delil göstererek Allah’ın rahmetinin çok olduğunu belirtmiştir. Bunu söyleyen İmam Gazali şöyle devam etmektedir. İslam dışında üç zümre vardır. Bunlar;

1. Hz. Peygamberin ismini hiç duymayan insanlar. Bunlar dinen mazurdurlar
2. Hz. Peygamberin ismini duymuş sıfat ve özelliklerinden haberi olmayan (Rum ve Türk uç kesimdeki insanlar gibi) bunlarda dinen mazurdurlar.
3. Hz. Peygamberi biliyor hatta bir arada yaşamış olup da onu inkâr eden kâfirler. Bunlar dinen mazur değiller.⁹¹

Mâturîdi, ehli kitabı değerlendirirken onları ikiye ayırır. Hz. Muhammed’e inanan ve davasını tasdik edenler ki bunların gerçek anlamda samimi olduklarını ifade eder. Diğerleri ise çeşitli siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel etkenler sebebiyle Hz. Muhammed’i ve getirdiği hakikatleri reddedenler ki bunları da ehli inad olarak görmektedir.⁹² Mâturîdi, Hz. Muhammed’e ve getirdiği hakikatlere bazı siyasi ve

⁹⁰ Arıcan, a,g,e s.297; İmam-ı A’zam, *Fıkh-ı Ekber (Aliyyül-Kâri Şerhi)*, Terc. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s.424; Geniş bilgi için bkz. Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin İtikadî Görüşleri*, (Çev. İlyas Çelebi), MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2000, s.134; Ebu Hanife, *el-Fıkhü’l-Ekber*, (Çev. Mustafa Öz), *İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri içinden*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1992

⁹¹ İmam Gazzali, *Faysalü’t-Tefrika beyne’l-Islam ve’z-Zendeka*, (Çev. Süleyman Uludağ), *İslamda Müsamaha*, Marifet Yayınları İstanbul 1990, s.72; Adnan Aslan, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları/4, Ankara 2004, s. 354

⁹² Hanifi Özcan, *Mâturîdi’de Dini Çoğulculuk*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1995, s.112; Geniş bilgi için bkz. Recep Önal, *Mâturîdi’ye göre Dinler Arası Diyalog: Ehl-i Kitabın Kurtuluşu*, Kelam Araştırmaları 11:2, (2013), s.139-180

sosyal etkenler sebebiyle inanmayan ehli kitabın bu durumlarına karşılık, Müslümanların onlarla muamelede iyi geçinmelerini ve toleranslı olmalarını istemektedir.⁹³

Diğer taraftan son dönem İslam düşünürlerinden Fazlurrahman da diğer din ve mensupları hakkında görüş bildirmiş ve şu neticelere varmıştır. *Birincisi:* İslam dışındaki bazı dinlerin öğretileri de aynı kaynaktan beslenmektedir. *İkincisi:* Peygamberlerin mesajlarını farklı insan guruplarına getirmesi Allah'ın murat ettiği ve bir sır olarak kaldığı bir hakikattir.⁹⁴

Süleyman Ateş de diğer dinlere bakış açısını şöyle formüle etmiştir: “Allah’a şeriksiz, ahirete şeksiz iman eden ve salih amel işleyen kurtuluşa erecektir.”⁹⁵ Süleyman Ateş’in bu tezine çok gecikmeden Talat Koçyiğit tarafından cevap gelmiştir. Özetle, Allah’a iman ve ahirete iman edenin ve Salih amel işleyenin kurtulacağını bildiren ayette Allah’a imanın; Hz. Peygambere, meleklerle, kadere, kitaplara iman etmeyi kapsadığını savunmuştur. Hal böyle olunca Hz. Peygamberi kabul etmeyen kurtulmuş sayılmaz.⁹⁶

Bu tartışmalar kapsamında çokça dikkat çeken İslam düşünürlerinden biri de Seyyid Hüseyin Nasr’dır. Nasır, “ *mutlak* değişmediği için *mutlak hakikat* de değişmez ve öz olarak birdirler. Yani mutlak, kendini farklı zamanlarda gösterdiği için hakikat de görünüşte değişir. Dolayısıyla dinler zahiri olarak ibadet, kanun ve doktrin bakımından farklı olsalar da batini olarak öz ve birdirler” der. Nasr, çoğulculuk meselesini gezegenlerin çokluğunu örnek verip açıklamaya çalışır. Mesela her bir grup gezegenin kendine özgü bir ışığı, güneşi vardır. Bir güneş ışığından yararlananın diğer güneş ışığından yararlanmasına gerek yoktur. Bunun gibi her din, nuruyla aydınlandığı bir peygamberi vardır. Bir dinin başka bir dinin nuru olan peygambere ihtiyacı yoktur. Nasr’a göre dinler arasındaki çelişkiler, giderilebilir çelişkilerdir. Bundan dolayı kişi

⁹³ Özcan, a,g,e, s.122

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ana Konularıyla Kur'an, Ankara Okulları Yayınları, Ankara 2011, s.239

⁹⁵ Ateş, a,g,m, s.8

⁹⁶ Koçyiğit, e,g,m, s.85-94

dinini terk etmek zorunda değildir. Kısacası Nasr’a göre kendi peygamberin nuruyla aydınlanan herkes doğru yoldadır ve kurtuluşa erecektir.⁹⁷

Sonuç olarak Seyyid Hüseyin Nasr gibi birkaç düşünür ve tasavvuf geleneğine bağlı birkaç mutasavvıf dışında genel olarak İslam mütefekkirleri, dini kapsayıcılığı ya da en azından itikat açısından dini dışlayıcılığı savunmuşlardır. İslam, itikat ve eskatolojik (ölüm sonrası hayat) açıdan *tekelci*, sosyolojik olarak *kapsayıcı* siyasi olarak da *çoğulcu* bir yapı arz etmektedir, dememiz daha doğru olacaktır.⁹⁸

Dinî çoğulculuğun bir sonucu olarak “Din Müntesipleri Arası İlişkiler” düşüncesine kısaca değinmemiz faydalı olacaktır. Batıda dinler arası ilişkiyi savunan başlıca isimler; Hans Küng, John Hick ve Paul F. Knitter’dir. İslam dünyasında ise bunların başında Mahmut M.Eyub, Muhammed Talbi ve Seyyid Hüseyin Nasr gelmektedir. Öncelikle bu isimler üzerinden dinler arası ilişkilerden ne kastedildiğine değinilecek. Daha sonra isimleri zikredilenlerin anladığı şekilde, eklettik bir din oluşturma mümkün olmadığına değinilecektir. Özellikle İslam dininin diğer dinlerle bir olması veya bazı dini esasları dinler arası ilişkilere feda edilmesi asla düşünülemez.

Dünya giderek küçülmekte, maddi ve manevi zenginlik artmaktadır. İnsanlar birleriyle tanışıp kaynaşmakta ve ötekiyle karşılaşmaktadır. Böyle bir zeminde her birey *monologdan* çıkıp dünyanın büyük din ve ideolojilerine kapı aralamalı ve artık *diyaloga* geçmelidir.⁹⁹

Eğer bir dinler bir ilişki olarsa bu ilişkide İslam dininin olmaması düşünülemez. Zira Yahudilik ve Hristiyanlığın diyalog anahtarı İslam’dır. Çünkü onları yargılayacak ve Tanrı hakkında tekrar düşünmeye sevk edecek tek monoteist

⁹⁷ Aslan, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, s.353; Geniş bilgi için bkz. Adnan Aslan, *Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat*, İslami Araştırmalar, S.I, s. 175-188; Adnan Aslan *Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat*, Kayseri 2004, Bilimname, C. II, S.6, s.41-50

⁹⁸ Arıcan, a,g,e, s.323

⁹⁹ Leonard Swidler, *Monolog Çağından Global Diyalog Çağına*, (Çev. Mustafa Şengün), Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan, *Tek Dünya Çok İnanç*, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013, s.23

dini anlayış İslam'da mevcuttur. Bu nedenle Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinin kendilerini mukayese edecekleri İslam'a ihtiyaçları vardır.¹⁰⁰

Dinler arası ilişkide her bir dindar, kendi dini inançlarına sahip olmalı ve ona inanmaya devam etmelidir. Yani bir Müslüman Hristiyanlıktaki Mesih inancını benimsemesi beklenemez. Aynı şekilde bir Hristiyan İslam'daki Kur'an'ın son vahiy olduğunu kabul etmesini istememelidir. Özellikle Hristiyanların ve Müslümanların diğer dinlere karşı hayal güçlerini ve zihin kategorilerini genişletmeleri gerekmektedir.¹⁰¹

İ.J.Baullata, Kur'an'ın bazı ayetlerini delil göstererek İslam'ın plüralist bir yapıya sahip olduğunu, Tanrıya imanı merkeze aldığını ve kendilerinden önceki dinlere toleranslı olduğunu dile getirmektedir.¹⁰² Bunu da tüm dinlerin hayırda yarışmak olarak nitelemektedir.¹⁰³ Önceki âlim ve mütefekkirlerin (Taberî gibi) Kur'an ayetlerinin içeriğinin çoğulcu bir yapı arz ettiğini, her ne kadar farklı yasa ve hayat tarzı varsa da din doğasının aynı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴ Eğer insanlar (farklı dinler) *festebiqu'l hayrat* ayetine göre hareket edip birbirlerine karşı iyi niyet beslerlerse inançlar arası diyalogunda temeli de atılmış olur.¹⁰⁵

İslam'da çoğulcu paradigma olmalıdır. Çünkü İslam dini yegâne ve tek mutlak din değildir. Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla insanlara gönderilen hakiki ve doğru inançlardan birisidir. Müslümanlar kurtarıcı mutlaklık iddialarının kendilerinde olduğunu savundukça diyalog çalışmaları olmayacaktır. Bunun zihnen terk etmeleri gerekir ki bu da diyalog için yeni bir adım olacaktır.¹⁰⁶ Bu bağlamda Kur'an'ın

¹⁰⁰ George H. Tavard, *Hristiyan, Yahudi ve Müslümanlar Arasındaki Diyalog Üzerine*, (Çev. Süleyman Turan), Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan, Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013, s.49

¹⁰¹ Muslim-Christian Research Group, *Müslümanlar ve Hristiyanlar Arasında Doğru Diyalog İçin Genel İlkeler*, (Çev. Süleyman Turan), Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan, Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013, s.52

¹⁰² Issa J. Boullata, *Hayırda Yarışmak: İnançlar Arası İlişkilerde Bir Kur'an Prensibi*, (Çev. Cengiz Batuk), Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan, Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013, s.74

¹⁰³ Boullata, a.g.m, s.76

¹⁰⁴ Boullata, a.g.m, s.80-81

¹⁰⁵ Boullata, a.g.m, s.88

¹⁰⁶ Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam*, (Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan), Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013, s.246

Tanrı'nın "mutlak hakikatin yegâne ifadesi" olarak değil "hakikatin bir versiyonu" olarak görmeleri gerekmektedir.¹⁰⁷

Sonuç olarak Mustafa Köylü'nün dediklerine aynen katılarak dinler arası ilişkiler fikrini savunanların aksine şöyle diyebilirim. İslam dininin esaslarından vazgeçip yeni bir din oluşturmak veya eklektik bir din yapısı meydana getirmek asla doğru değildir. Belki de din müntesiplerinin yeryüzünde iyiliği yaymak ve kötülükten vazgeçirmek için birlikte hareket etmeleri düşünülebilir. Bununla birlikte İslam dinine baktığımızda, İslam'ın diğer dinlere karşı hoşgörülü bir yapısının zaten var olduğu bilinmektedir. Bunun da en önemli göstergesi *zimmi* kavramının olmasıdır. Bu nedenle Müslümanlar ve diğer din mensupları küreselleşen bu dünya düzeninde kötülüğe karşı birlikte hareket etmelidirler. Evrensel ve bilinen dini gerçekler yerine daha çok insanları bu ıstırap ve ahlaki çöküntüden kurtaracak konular üzerinde hareket etmelidirler. Yani teorik tartışmalar yerine pratik hayatı ilgilendiren ve pratikte katkı sağlayacak konular ve sorunlar üzerinde durulması gerekmektedir. *Dinler arası diyalog* yerine beki de *dinler arası işbirliği* ya da *din müntesipleri arası ilişkiler* olması daha makul olacak ve insanlığa daha çok katkı sağlayacaktır. Ama bu sorunların cevabı zaten İslam dininin özünde mevcut olduğunu bilmemizde fayda vardır.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Aydın, *Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam*, s.247

¹⁰⁸ Köylü, a,g,e, s.164-165

İKİNCİ BÖLÜM

2-İBN ARABİ'DE DİNİ ÇOĞULCULUK PARADİGMASI

2.1. İbn Arabi, Din Dili ve Sembolizm

Dinî çoğulculuk paradigmasını savunan, gerek batılı düşünürler gerekse Müslüman mütefekkirler, genellikle tasavvuf canibinden Muhyiddin İbn Arabi'yi referans gösterirler. İbn Arabi'nin eserlerinde geçen bazı ifade tarzlarından yola çıkarak kendi savundukları iddialarını temellendirirler. Biz burada İbn Arabi'de dinlerin *aşkın birliği*, *dini çoğulculuk* ya da *vahdet-i edyan* gibi ifadelerin bir anlamının olup olmadığını açıklamadan önce İbn Arabi'nin kullandığı sembolik ifadelerin ne olduğunu, İbn Arabi deyince akla ilk gelen ve bütün fikirlerini şekillendiren vahdet-i vücûd düşüncesini ele alacağız. İlk bakışta bu iki konunun dini çoğulculukla ne ilgisi var? gibi bir soru akla gelebilir. Konuyu ele aldıktan sonra görülecektir ki; İbn Arabi'nin kullandığı *aşkın din* ve *aşkın birlik* gibi ifadeler tamamen kullandığı sembolik dil kullanımının ve vahdet-i vücûd fikrinin ürünüdür.

Bunun yanında İbn Arabi'nin dini çoğulculuk ifadelerini anımsatan şiir ve manzum eserlerindeki muğlak ve paradoksal ifadelerinin anlaşılması için İbn Arabi'nin eserlerinde kullandığı din ve şariat kavramlarına açıklık getirmeye çalışacağız. Bu konuyu da açıkladıktan sonra İbn Arabi'de dinlerin aşkın birliği konusunu etraflıca ele alacağız.

2.1.1. Sembol ve Sembolik İfade

Genelde tasavvufun, özelde İbn Arabi'nin eserlerini incelediğimiz zaman içerisinde bolca sembolik ifade ve kavram yer alır. Sembol, duyularla ifade edilmeyen bir şeyi somut ve bilinen kavramlar üzerinden işaret, remiz veya timsal etmek demektir. Örneğin aslan cesaretin; at, zekâ ve adaletin sembolü olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Dr. Zeki Necip Mahmut, *İbn'ül Arabi'de Sembolizm*, (Ed. Tahir Uluç), İbn'ül Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.80

Sembolize edilen şey genellikle numen (soyut) olmakta, sembol de fenomen (somut) olmaktadır. Akla gelen bir fikir veya ruhsal olarak ifade edilecek bir manayı somut olarak ifade ederiz. Dolayısıyla zihinsel ya da psikolojik olarak mevcut olan bir ifade dışarı yansıdığında ifade edilecek somut bir şeyle anlam olarak yakınlık arz etmesi gerekir. Yani sembol ile sembolize edilen şey anlam olarak ne kadar yakın ise verilmek istenen mesaj da o kadar anlaşılır olur. Böylece sembolizmde esas nokta sembol ile sembolize edilen şey, yan yana olmasıdır.¹¹⁰

Sembol ile alakalı imge, simge, işaret, mecaz, âlem, teşbih (analoji), istiare (alegori), mesel, mit, ikon, vb. kelimeler, gerek Batı’da gerekse Türkçe ’de aralarında ince nüanslar olmasına rağmen fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerlerine kullanılmaktadır. Sembol, herhangi bir anlamı, niteliği soyutlamayı ve nesneyi ifade etmek için kullanılan sözcük/sembol, kendisine ortak bir sözleşme, anlaşma, uzlaşma veya gelenek aracılığıyla yüklendiği anlamdır. Bir fikri ve düşüncüyü somutlaştıran, numen alana ait olanı fenomenleştiren nesne ya da fikri/tasavvuri bir ifadedir. Bir sembolde (simge) anlam çokluğunun olması onun özünde var olan bir gerçektir. Rasyonel ve akılcı tanımlardan ve kesinlik bildiren ifadelerden ayırt eden yönü de buradan kaynaklanmaktadır. Sembol, coğrafi ve kültürün etkisiyle birçok alanda; mesela felsefe, sanat ve din gibi temel gerçeklikte yerini alıp her alanın kendine özgü kavramlarıyla zenginlik kazanmaktadır. Semboller vazifesi ya da görevi hali hazırda var olanı nihai varlığa bağlamakta, zihinde var olan salt bir kuruntu ya da hakikat dışı değillerdir. Böylece sembolize edilen şeyle birlikte ortaya çıkar ve anlam kazanırlar. Aksi halde dış dünya ile mukabil olmayan semboller kendi başlarına bir ifadeden başka bir şey olmaz.¹¹¹

Günlük yaşantıda sembolik ifadelere çok ihtiyaç hissetmiyoruz hatta neredeyse hiç kullanmıyoruz. Bunun sebebi ise günlük yaşantımızda hep bildiğimiz, gördüğümüz, işittiğimiz ifade ve kavramları kullanmamızdır. Bu ise gayet anlaşılır ve normal bir durumdur. Fakat tecrübe imkanı bulunmayan ve deneysel/ampirik bir yönleme tabi olmayan bilgiler verilmek istendiğinde sembole başvurulur. Bu konuya

¹¹⁰ Mahmut, a,g,e, s.81

¹¹¹ Hümeýra Hamzaoğlu, *Muhyiddin İbn’ül Arabî’nin ez Zehair’ul – A’lak fî şerhi Tercüman’ il Eşvak Adlı Eserinde İlahî Aşk Sembolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s.21-23

örnek verecek olursak Izutsu şöyle der: *Birisi Blanc¹¹² Dağı'nın kaç metre olduğunu bilse ve bunu aktaramazsa şaşarız, fakat Klarnet'in sesini bilirse ve bunu anlatmazsa pek şaşırılmaz. Çünkü biri bilinen alana ait bir bilgi iken diğeri bilinmeyen tecrübe alana ait bir bilgidir.*¹¹³

Bilinçaltına ulaşabilmenin imkânının oldukça zor olduğunu ve bunun da rasyonel bakış açısı olduğunu ifade eden bazı araştırmacılar, bu yolun ancak sembol, kinaye ve ima gibi kavramlarla açıklanabilirliğini savunmuşlardır. Ancak F.Schuon'un da ifade ettiği gibi modern çağın insanları sembolik ifadelerle karşı hayal gücü kısıtlandığı ve engellendiği için metafizik alana ait hakikatleri anlama yetisini kaybetmişlerdir. Buna bağlı olarak modernist zihniyet, açıklanması mümkün olmayan gerçeklikleri öznel ve psikolojik düzeye indirgeme çabası içine girmişlerdir.¹¹⁴

Çağdaş felsefede çokça tartışılan konuların başında din dilinin mahiyeti ve Tanrı hakkında konuşmanın imkânı gelir. İster mantıksal deneyciliğin eleştirisini isterse gelenekçi yaklaşımların savunusunu kabul edelim, her hâlükârda din dilinin güçlüğü ve zorluğunu kabul etmemiz gerekmektedir.¹¹⁵

Tanrı hakkında teşbihi bir dil kullanmanın insani özellikleri içeren antropomorfizme kapı araladığını düşünen düşünürler olumsuz ya da sembolik bir dil kullanmayı önerirler.¹¹⁶

Dille ifadesi mümkün olmayan veya dilin erişmediği hakikatlerin başka şekilde kavranmasıdır sembolik ifade. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi teolojide de daha sıcak ve sezgiye dayanan bir dilin kullanılması sembolik ifade ile mümkündür.¹¹⁷

¹¹² Mont Blanc Kafkaslardan sonra Avrupa'nın en yüksek noktasının bulunduğu dağ. Devamlı karlı olması sebebiyle "Akdağ" anlamına gelen Mont Blanc denilmiştir. Alp sıradağlarının üzerinde, Fransa-İtalya ve İsviçre'nin sınır noktasında bulunur. Mont Blanc'ın en yüksek zirvesi 4810 metredir. 4000 metrenin üzerinde dokuz zirvesi daha vardır. Güneydoğu etekleri İtalya'da, kuzeydoğu etekleriyse Fransa'da bulunmaktadır. *Mont Blanc, Erişim tarihi: 01.01.2018, https://www.turkcebilgi.com/mont_blanc*

¹¹³ Toşihiko Izutsu, *Aynü'll Kudat Hemedani'nin Düşüncesinde Tasavvuf ve Dilin Çok Anlamlılığı Sorunu*, (Terc. Burhanettin Tatar), Tasavvuf Dergisi, sayı:7, (Eylül-Aralık 2001), s.339

¹¹⁴ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, (Çev. Şehabettin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 66

¹¹⁵ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s.15

¹¹⁶ Koç, a,g,e, s.58

¹¹⁷ Koç, a,g,e, s.95

Sembolik dil şiir, resim ve müzikte olduğu gibi aşkın olana ait kavrayışımızı kolaylaştırıp yeni ve umulmadık bir anlam ifade imkânı sağlar. Dolayısıyla sembolik dil meşru ve yararlıdır. Sembolik ifade Kur'an ve İncil gibi mukaddes kitaplarda kullanıldığı gibi, tasavvuf literatüründe de mevcuttur.¹¹⁸ Sembolik dil kullananların en önemli nedenleri, Tanrı hakkında konuşurken sözlük anlamının kullandıklarında anlam daralmasına yol açmasındandır.¹¹⁹

Sembol ve sembolik ifadeyi gizli ama hissedilir olarak kapalı bir anlam veya şifre olarak görmek gerekir.¹²⁰ Bununla birlikte sembolik dil ne kadar ince anlam verilip anlatılmaya çalışılsa da kapalı olmaktan kurtulamamaktadır. Yani Tanrıyı bilmenin tek ve yegâne yolunun sembolik dil olmasının düşünülmesi imkânsızdır.¹²¹

Sembolik ifadeye yakın bir ifade biçimi de mecaz anlatımın kullanılmasıdır. Mecaz anlatım ise ifadenin süslü bir şekilde kullanılması ve bolca duygulanımın yer almasıdır.¹²²

2.1.2. Din Dili ve İbn Arabi'de Sembolizm

Din dilinin mahiyeti ve anlaşılabilirliği ile ilgili tartışmalar tarihin en eski dönemine kadar gitmektedir. Mesela Tanrı veya Tanrı ile ilgili metafizik kavramlar nasıl anlaşılmalı? Sadece yazı olarak mı ele alınmalı ya da din hakkında kullanılan sembolik dilin ayrı bir değeri var mı? gibi sorular, insanların kafalarını hep kurcalamıştır. Mesela Xenophanes, Tanrı hakkında konuşmanın imkânsızlığını ifade etmek için *Eğer aslan ve atlara Tanrılarınızı çizin dense, aslanın Tanrısı aslan; atın Tanrısı at olurdu* demiştir.¹²³

İslam düşüncesinde Farabi ve İbn Sina da Tanrı'ya sıfat atfetmek, Tanrı'nın eksikliğini doğuracağını ifade etmiştir. Dahası İbn Sina insanların pek azının tevhit ve tenzihin hakikatini tasavvur edeceğini bildirmiş ayrıca din ifadelerinin peygamber

¹¹⁸ Koç, a.g.e, s.106

¹¹⁹ Koç, a.g.e, s.107

¹²⁰ Koç, a.g.e, s.112

¹²¹ Koç, a.g.e, s.118

¹²² Koç, a.g.e, s.122

¹²³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2013, s.26

aracılığıyla teşbih, sembol ve remizlerle konuşulmasının uygun olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴

R.Graudy de Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetler içerdiğini ve sembolik ifadelerin anlaşılması gerektiğine inanır. O'nun aşkın olmasından kaynaklı bu dinin güzel yorumlanması gerektiğine inanmaktadır. Aksi halde Kur'an'ın anlaşılması güçleşir. Ayrıca sembol ifade, aşkın olan birinden bahsettiğinde lisan ancak benzetmelerle uzak hakikatleri anlayabilir. Bu da dilin özelliğindendir.¹²⁵

Mistisizm ise dini tecrübeleri sembolik ifadeler ile anlatmaya çalışır. Din kavramlarının sembolik olduğunu fakat bu sembollerin rasyonel temelini olmaması bakımından değil, tecrübenin ancak bu yolla ifade edilebileceğini savunmaktadır.¹²⁶

Gerek İslam düşüncesinde gerekse batı felsefesinde dinin sembolik ve mecaz ifadesini savunan, dini tecrübe düşüncesinde Tanrı ve metafizik hakkında konuşmanın sembolik olduğunu ve bunun asla doğrulama yöntemine gitmemesi gerektiğine inanan düşünürler vardır. Tanrı hakkında konuşmanın birçok yöntemi olduğunu ve buna dair çeşitli deliller getirildiğini biliyoruz. Tanrı hakkında mecaz konuşmayı ve sembolik bir dil kullanmayı doğru bulanlara göre bu teoriyi, diğerlerinden ayıran nokta, din fenomeninin yapısıdır. Örneğin Paul Tillich'a göre *Dil, metafizik alan için yeterli değildir. Dilin yapısı metafizik hakikati yansıtacak bir yapıda değildir*. Dolayısıyla sembolik dil yorumlanması gereken bir yapıya sahiptir.¹²⁷

Dinî semboller, insanlara rasyonel bir bilgi sunmaktan ziyade kutsalın algılanmasını sağlayan ifadeler ya da dini sembollere kutsalın farklı yorumlanmasına sebep olan şifreler sunup insanın bilmediği alana dair bilgi sunması olarak da bakılabilir.¹²⁸

Tasavvufi düşüncenin eserlerine baktığımızda bolca sembol örnekleri yer alır. Hemen hemen hepsinde sevgilinin kaşından, gözlerinden, boyundan, meyhaneden, şaraptan, içkiden, puthaneden, kiliseden bahseder. Bu yöntem, hakiki aşka, mecazi aşk

¹²⁴ Latif Tokat, *Dinin Sembolik Dili*, Din Felsefesi Yazıları, Elis Yayınları, Ankara 2015, s.79

¹²⁵ Roger Graudy, *Yaşayan İslam*, (Çev. Mehmet Bayraktar), Pınar Yayınları, İstanbul 1995, s.107

¹²⁶ Tokat, a,g,e, s.69

¹²⁷ Paul Tillich, *Sembolik (Remzi) Olarak Dini Dil*, (Çev. Rahim Acar), Michael Peterson vd. Din Felsefesi Seçme Metinler, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s.529-530; Tokat, a,g,e, s.90

¹²⁸ Dr. Maşallah Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, Hüner Yayınları, Konya 2016, s.16

ifadeleri üzerinden pencereler açmaktır. Dolayısıyla mana ehli olan sufiler, söylemeye cesaret edemediği veya söylemek istemediği fakat ifşa etmekten kendilerini alıkoyamadığı hakikatleri simge ve sembollerle ifade ederler.¹²⁹

İbn Arabi'nin eserlerine bakıldığında sembol ve mecaz ifadelerin bolca kullanıldığı göze çarpmaktadır. İbn Arabi'nin bu sembolik ifadeleri kullanması, keşfettiği dini tecrübe delilinden kaynaklanmaktadır. Bu semboller bazen açık, herkesin anladığı ve bazen çok zor, hiç kimsenin anlamadığı bir kullanımdır. İbn Arabi'nin sembolik dili böyle bir yöntemle kullanmasının sebebi, yaşadığı dini tecrübenin ehil olmayan ve anlamayan kişilerden gizlemesidir. Eğer İbn Arabi, din ile ilgili olan hakikatleri neden gizli tutuyor? diye bir itiraz olursa, cevaben deriz ki bu kullanılan sembol ve işaret, herhangi dini bir yükümlülük içermediği bilinmesi gereken bir gerçektir.¹³⁰

İbn Arabi, zaman zaman işaret ve sembollerle asıl kastetmek istediği anlamın dışına çıkıp şifreli ve üstü kapalı konuşmaktadır. Bu ifade, tarz ve üslubunu da Kur'an ve hadislerdeki mecaz ve temsillere dayandırmaktadır.¹³¹

Bazen nesir ve bazen de nazım şeklinde eser yazan İbn Arabi, hemen hemen tüm eserlerinde sembolik bir dil kullanmıştır. Bu ifadeler belli bir anlamı kastetse de bunların altında hakikat hazinelerinin olduğunu belirtmiştir. Bu sembolik ifadeler sadece tasavvufi eserlerde kullanılmakla kalınmamış sufi meclislerindeki konuşmalarda da kullanılmıştır. Bunun da Allah tarafından ehil olanlara verilen özel bir ilim olduğu değerlendirilmesinde bulunulmuştur.¹³²

İbn Arabi'nin eserleri ve fikirleri üzerinde çalışan araştırmacılar, sembol ve işari ifadelerin; bağlamında düzgün tahkik edilmesi gerektiğini savunur. Aksi halde bu sembollere yanlış manalar verilecektir. Bu da İbn Arabi hakkında yanlış anlaşılmalara sebep olacaktır. Hatta İbn Arabi'nin tekfir edilebileceğini de ifade etmişlerdir. Bu yüzden olacak ki İbn Arabi'nin *Bizden olmayan bizi okumasın* ifadesini delil olarak göstermektedirler.¹³³

¹²⁹ Hamzaoglu, a.g.e, s.31

¹³⁰ Dr. Mustafa Hilmi, *Semboldeki Hazineler*, (Ed. Tahir Uluç), İbn'ül Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.53

¹³¹ Hilmi, a.g.e, s.54

¹³² Hilmi, a.g.e, s.57

¹³³ Seyyit Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Önal), İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s.131

İbn Arabi'nin kullandığı sembolik ifadenin neredeyse zirve yaptığı Tercümanü'l Eşvak (Arzuların Tercümanı) adlı eserini okuyup İbn Arabi'yi kadın, aşk ve sevgi gibi dünyevi yollara girdiği ithamını duyduğunda İbn Arabi: *Bu dünyada sufilerin yolunu takip ederek yazdığım şiirlerde işaret ettiğim tek şey ilahi varıdat, ruhi tenezzülat ve ulvi münasebattır. Allah bu divanı okuyanları yüce nefislere bağlı yüce hikmetlere yakışmayan şeylerin zihinlerine gelmesinden korusun*¹³⁴ diyerek kendisine yapılan ithamları kabul etmemiştir.

M. Hilmi'ye göre İbn Arabi'nin kullandığı sembol ve işaretler, eğer birbirleriyle uyumlu olarak okunursa bu sembollerin verdiği kapalı anlamlılık ortadan kalkar, ya da en azından anlaşılır bir hale gelir. Çünkü bu eserler daha çok nazım tarzı yazılmış, sembol bakımından zengin olan şiirlerdir. Özellikle aşk, maşuk, sevgi ve muhabbet gibi ifadelerin tamamı sembolik bir tarzla yazılmıştır.¹³⁵

İbn Arabi'nin sembolik dil kullanımını ele alan ve bu konu hakkında ciddi çalışmalar yapan Ebu'l Ala Afifi, İbn Arabi'de sembolizmin çok olduğunu ve bunu sanki anlamı zorlaştırmak için kullandığını ifade etmektedir. Böyle bir yöntemi uygulamasının altında yatan bazı sebeplerin olduğunu savunmaktadır. Bunun sebepleri arasında o dönemde İbn Arabi'yi sevmeyen çağdaşları ve idari/yönetimin, İbn Arabi'ye yönelik yaptırım ve ithamları saymaktadır. İbn Arabi'yi Kur'an ve sünnette olmayan yani bidat fikirlerinin olduğunu söyleyip itiraz eden ile öğretilerinin İslam akidesini zedeleyen ve İslam akidesine ters düşen fikirlerinin olduğunu ileri süren çağdaşlarının da olduğunu ileri sürer. Hatta İbn Arabi Mısır'dayken yönetimin onu sınamak için sorduğu soruları te'vil ederek ölümden kurtulduğu söylemektedir.¹³⁶

İbn Arabi, kullandığı işari ve sembolik dili Kur'an ve hadisten delillendirdiğini savunur. Konuya açıklık getirmesi bakımından şu misal önem arz etmektedir.

İşaret ilmi yakınlaştırma ve uzaklaştırmadadır.

Onun sendeki seyri ileri götürme ve geriye getirmedir

¹³⁴ İbn'ül Arabi, *Zehair'ul-A'lak Şerhi Tercüman'ül-Eşvak*, (Tah. Halil Umran Mensur), Dârü'l Kitabi'l Lübnani, Beyrut 2000, s.3

¹³⁵ Hilmi, a,g,e, s.62

¹³⁶ Tahir Uluç, *İbn'ül Arabi'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s.74

Sen bu ilmi iyice ara sor,

Çünkü Allah onu zina ve sapkınlık iftirasına maruz kalmış kimseler için var kılmıştır.¹³⁷

Görünüşte bir şey anlaşılmayan bu ifadeye biraz dikkatli ve teenni ile bakıldığında olayın Hz. Meryem¹³⁸ ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Meryem, Hz. İsa'yı doğurup kavmine geldiğinde kavmi onu zina ile suçlamış ve o esnada Hz. Meryem Hz. İsa'ya işaret diliyle şahitlik yapmasını arzu etmiştir. Böylece sembolik olan bu ifade yaşanmış bir olaya vurgu yaptığı ortaya çıkmaktadır. Hatta İbn Arabi zina ve sapkınlık iftirasına uğramış birisine işaret dilini Allah'ın öğrettiğini ve dolayısıyla tasavvufi işaret ve sembollerin de ilahi olduğunu savunmaktadır.¹³⁹

Afifi de İbn Arabi'nin üslubu ve kullandığı sembolik ifadenin güçlüğüne dikkat çekmek için *Eserlerini orijinalinden okuyup her kelimesini bildiğim halde kastetmek istediği külli manayı anlamakta zorluk çekiyorum*, diyerek İbn Arabi'nin her bir eserinin diğer bir eserini açmakta olduğunu ve İbn Arabi'nin iki dil kullandığını belirtmektedir. Bu iki dilin zahir ve batın ya da Şeriat ve Hakikat olduğunu ifade etmektedir. Eserlerinde her iki dili de kullanmakta fakat asıl maksadını gizlemek için her iki dili karıştırmakta ve ne olduğu anlaşılmayan bir üslup kullandığını dile getirmektedir. Bunu yapmaktaki sebebi yani sembolik ifade dilini kullanması, vecd ve zevk halinde vermek istedikleri mesajın dilin yetersizliğinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Çünkü sufilerin kullandığı sembolik dil, aklın tek başına anlaması mümkün olmayan bir ifade tarzıdır.¹⁴⁰

İbn Arabi'de sembolik ifadenin bir yönü de bazen paradoksal¹⁴¹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Tanrı hakkında söylenen ifadelerde zıt anlamlılığa sıkça yer verilmektedir. Sembolik ifade tarzının günlük dilin yetersizliğinden kaynaklı olduğunu savunanların yanı sıra bunu eleştirenler de olmuştur. Paradoksal olarak konuşmak çelişkili ve yanlış bir konuşma anlamına gelmez. Aydın'ın da dediği gibi

¹³⁷ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, C.2, s.18

¹³⁸ 19. Meryem: 27-37

¹³⁹ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye, (2013), C.2, s.91; Uluç, a.g.e, s.80

¹⁴⁰ Ebu'l Ala Afifi, *İbn'ül Arabi Hakkında Yaptığım Çalışma*, (Ed. Tahir Uluç), İbn'ül Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.26-27

¹⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Metin Yasa, *Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn'ül Arabi ve Karl Barth Örneği*, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı:17, (2004), s.147-157

*paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili ve anlamsız olması gerekmez... Bir paradoksu tam olarak kavramayabiliriz; ama bu onları anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olmayacağımız anlamına gelmez.*¹⁴²

Bir çelişki gibi görünen birlik-çokluk, aynılık-gayrılık ve zahirilik-batınlık gibi ifadeleri nasıl anlayacağız? Bunlarla kastedilen nedir? gibi sorulara cevap niteliğinde şunları kaydetmemiz faydalı olacaktır. Allah ile ilgili paradoksal konuşmaya dair Kur'an'da birçok örnek vardır. Mesela *O evveldir, ahirdir; zahirdir ve batındır; o her şeyi bilir.*¹⁴³ Görüldüğü gibi bu ifade tarzını anlamak o kadar da kolay olmasa gerek. Dolayısıyla İbn Arabi Tanrısal aşk ve benzeri metafizik ifadeleri kullanırken zıt olan ifadeleri birleştirme üslubunu çokça istimal etmiştir.

Tasavvufta ve dolayısıyla İbn Arabi'de sembolik ifade ve işari terimlerin kullanıldığı bilinmektedir. Bu sembolik ifade ve işari terimlerin, olduğu gibi açıklanması halinde insanlar tarafından bir şey anlaşılmayacağı savunulmuştur. Nebilerin bile insanların akıllarının alabileceği kadar açıklamalarda bulunması hatta sahabilerden Ebu Hureyre'nin, *Onu (hadislerdeki mecaz ve sembol ifadeleri) açıklamış olsaydım, şu boynum vurulurdu;* İbn Abbas'ın, *Şayet onu (hadislerdeki mecaz ve sembol ifadeleri) açıklayacak olsaydım, aranızda taşlanan kâfire dönerdim* demelerinde bazı hakikatlerin sembol ve işari yolla anlaşılması gerektiğine vurgu vardır.¹⁴⁴

İbn Arabi, işaret ve remizleri neden ve niçin kullandığını şöyle açıklar: *Ey benim can dostum, Allah, Ruh'u'l Kudüs'le te'yid etsin ve seni anlayışlı kılsın. Bil ki simgeler(rumuz) ve luğazlar kendileri için istenilen bir şey değildir. Onlar simgeledikleri şeyler için istenir ve onların Kur'an'daki örnekleri ibret ayetlerin tümüdür ve onlar hakkında bir uyarıdır. Örneğin Allah'ın şu sözü: İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz. Fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilirler.*¹⁴⁵ *Görülüyor ki buradaki emsal kelimesi kendisi için istenildiğinden dolayı gelmemiştir. Onunla neye temsil getirildiği ve ondan hangi misal verdiği bilinsin diye gelmiştir.*¹⁴⁶

¹⁴² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2014, s.122

¹⁴³ 57. Hadid: 3

¹⁴⁴ Hamzaoglu, a,g,e, s.32-33

¹⁴⁵ 29. Ankebut: 43

¹⁴⁶ İbn'ül Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (2013), C.2, s.91; Hamzaoglu, a,g,e, s.31

İbn Arabi'nin yazdığı eserlerin çoğunda, içinde bolca remiz ve mecaz anlamlı şiirler mevcuttur. Arabi, Bu şiirlerinde sembolleri yerleştirmiştir. Örneğin sadece 560 bölümden oluşan *Fütuhat-ı Mekkiye* eserinde 7102 beyit yer alır. *Tercümanü'l-Eşvak* gibi eserleri ise hepsi şiirsel beyitlerden oluşur. Haliyle şiirsel olan bu eserlerde işaret/sembol/remiz kullanılacaktır. Tasavvufa göre şiir belli bir mertebeye ulaşmak için Allah tarafından verilen manevi ve ilahi bir ilimdir. Bu makama ulaşan biri sembolik dili kullanarak şiirler yazar.¹⁴⁷

İbn Arabi'ye göre görünen ve müşahade edilen bu âlemin içinde ârif insanlar dışında insanların bilmediği birçok esrar ve gaybi hikmetler derç edilmiştir. Bunun hakkında şöyle der: ... Allah âlemi yarattıktan sonra gayb hikmetlerini bu âlemin içine derç etmiştir. Âlemdeki bu gizli sır konusuna işaret etmiş ve bunu belirtmiştir. Ariflere bu hususu mücmel olarak anlatmış ve bunu bildirmiştir. Cisimler dünyasındaki her şeyi âlem için bir ziynet, bir süs yapmıştır. Dolayısıyla arifler bu ziyneti, bu süsü aşk ve şevk içinde müşahade ederek kendilerinden geçmiş ve fena mertebesine ulaşmışlardır.¹⁴⁸

İbn Arabi'nin bu eserde kullandığı dil tamamen kinaye ve semboldür. Bu konuda İbn Arabi: Bu kitapta hangi isimden söz ettiysem hepsi ondan kinayedir. Hangi evi tasvir ettiysem hepsinde onun(sevgilinin) evini kastetmişim. Devamında; ...ancak bu kitapta yazdığım bütün şiirlerde daima içime doğan ilahi varidat ve gönlüme inen ruhani inişlere ve ulvi tenasüplere imalarda bulundum. Ve bunu da (biz sufilerin yolu olan) en üstün yola göre sembollerle yaptım.¹⁴⁹ İbn Arabi yazdığı eserlerini neden şiirsel bir yapı ve sembolik bir dil kullandığını da şöyle açıklar: ... Bütün bunları gazel diliyle yazdım; çünkü insanların gönlü bu ifadelere meftundur, tutkundur ve vurgundur. Dolayısıyla bu ifade tarzları o şiirlerin coşku içinde okunup coşku ile dinlenilmesini sağlar.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Hamzaoglu, a.g.e, s.34-35

¹⁴⁸ İbn'ül Arabi, *Tercümanü'l Eşvak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.19

¹⁴⁹ İbn'ül Arabi, *Tercümanü'l Eşvak*, (2004), s.23

¹⁵⁰ İbn'ül Arabi, *Tercüman 'ül Eşvak*, (2004), s.24

Örnek olması bakımından özellikle konumuzla alakalı yani *dini çoğulcu* bir yapı arz eden bir iki beytini, İbn Arabi'nin kendi şerhi* üzerinden ele alıp inceleyeceğiz.

Bir an geldi kendimi çöldeki ceylanların çobanı saydım

Bir an geldi rahip ya da müneccim saydım

İbn Arabi bu şiirini şöyle şerh eder: *Kendimi ceylanların bahçesini koruduğum için çoban (Rai), putlardan (Heykel) dolayı manastıra hizmet ettiğim için rahip ve feleğin güneşi gözetlediğimden dolayı da müneccim olarak isimlendirdim. Bütün bunlar batın boyutunda üzerindeki hallerin çeşitliliğini bildirmektedir. Bu kevnler yoluyla teşbihte bulunduğu şeylerle ifade edilen bu hallerin ona verdiği güç ölçüsünde ilahi ilhamlar ve ilimler değişir. Bütün bunlar üzerinde gören göz bir olsa da zevkler çok çeşitlidir.*¹⁵¹

Bu dizelere baktığımızda sanki İbn Arabi kendini ehli kitaptan rahip ve yıldız hesabı yapan müneccim görmekte bir beis olmadığını düşünmektedir. Sanki İslam'dan çıkıp rahip olduğunu, bunun da normal olduğunu vurgulamaktadır. Hâlbuki İbn Arabi'nin yaptığı şerhte rahiplik ve müneccimlik ile hiçbir alakasının olmadığını, teşbih sanatını kullandığı ve sözcükleri zahiri anlamda kullanmadığını görmekteyiz.

Sonuç olarak İbn Arabi ve diğer sufilerin sembolik dili kullanmasının dini ve siyasi sebepleri olsa da asıl sebebi sırlara ehil olmayanların anlamasını zorlaştırmak ve özellikle kendi aralarında sembolik ifadelerle anlaşmalarıdır. Şurası

* İbn'ül Arabi kendi kitabı olan Tercüman'ül Eşvak kitabını neden şerh etme ihtiyacı duyduğunu şöyle belirtir: Halep şehrinde bulunan dostlarım el Mesut Ebu'l Muhammet Bedr b. Abdillâh el-Habeşi el-Hadim ve el-Velid el-Berr Şemsuddin, fakihlerden birisinin bu eseri inkâr ettiğini, eleştirdiğini duymuş. “Şeyhin Tercüman'ül Eşvak'a yazdığı önsözde, bu kitapta gazel tarzında yazdığı aşk şiirlerinde ilahi ilimleri, sırları ve hakikatleri kastettiği doğru değildir. Şeyh bu şerhi kendisine aşk şiirleri yazmış denilmesin, din ve takva konusunda böylesine ünlü bir konuma sahip birisine aşk şiirleri yazdığı nispet edilmesin diye yazmıştır.” Şeklinde sözler duymuş. Allah her şeyi en iyi bilendir. İsmail bunları duyunca çok üzölmüş. Duygularını, teessürlerini gelip bize de aktardı. Bu nedenle ben de bu kitabın şerhini Halep'te yazmaya başladım. Yazdığım şerhin bir kısmı bazı fakihlerin ve kelimcilerin huzurunda bizim kaldığımız evde Kamuliddin ebu'l Kasım b. Necmuddin kadı İbn'ülel-Adım (ünlü Halep tarihçisi) tarafından- Allah onu muvaffak kılsın- sesli olarak okudu. Biz hemen yolculuğa çıktık. Kusuru ve kesiğiyle birlikte 612 de bu şerhi tamamladık. Bizi eleştiren kişi bu şerhi duyunca Şemsuddin İsmail'e gelip “bundan böyle günlük dilde kullanılan alışılmış sözlere ve kelimelere tasavvufi anlamlar yükleyen ve bu sözlerde ilahi ilimlere işaret ettiğini ileri süren, tarikat ehlinde olan hiçbir sufi hakkında artık kuşku duymam, hakkında kötü düşünmem mümkün değildir.” demiş. Benim hakkımda hüsnü zan olmuş ve kötü düşünmeyi bırakmış. M. Kanık a.g.e, s. 14-15

¹⁵¹ İbn'ül Arabi, *Zehair'ul-A'lak Şerhi Tercüman'ül-Eşvak*, (2000), s.35-36

unutulmamalıdır ki numen âleme dair olan ve verilmek istenen mesaj, ne kadar sembolik bir dil kullansa da anlam olarak hep bir tarafı eksik olacaktır. Numen alanı fenomen alana aktarılması kişinin aktarabildiği ve muhatabın anlayabileceği kadardır, tamamının anlaşılması mümkün değildir. Bir nevi rüya âlemine benzeyen ve İbn Arabi gibi mütefekkirlerin aktardığı hakikatlerde ne kadar sembol de kullanılsa kesin bir sonuca varılması mümkün gözükmemektedir.

2.2.İbn Arabi ve Vahdet-i Vücûd

Asıl konumuz olan İbn Arabi’de *dinlerin aşkın birliği* meselesini anlamak ve gereği gibi yorumlamak için vahdet-i vücûd meselesini bilinmesi gerektiği kanaatindeyim. Çünkü İbn Arabi, bütün fikirlerini ve görüşlerini vahdet-i vücûd eksenli yazmıştır. Hal böyle olunca biz de konuya geçmeden önce İbn Arabi de vahdet-i vücûd ne demektir ve ne anlama gelmektedir? gibi sorular çerçevesinde konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

Vahdet-i vücûd teriminin kullanımına dair yapılan tartışmalarda bu terimin İbn Arabi tarafından kullanılmadığı konusunda ortak bir fikir vardır. Daha sonra İbn Arabi takipçilerinin kullandığı bir terim olarak ortaya çıkmıştır. Sadrettin Konevi tarafından iki defa vahdet-i vücûd kelimesi kullanılmışsa da bazı araştırmacılar, bunun bilinen anlamda kullanmadığını savunmaktadırlar.¹⁵²

Vahdet-i vücûd, Arapça bir ibare olup *var olanların birliği* anlamına gelmektedir. Sözlük olarak tam anlamı; *varlık birliği*’dir.¹⁵³ Vahdet-i vücûd iki terimden oluşur ki birincisi *vahdet*; Arap dilinde ‘vahide’ fiilinin mastar şekli olan ‘vahdet; tek başına olmak, tek olmak’ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise; ‘bölünmeyen, parçalanmayan, hakiki birlik’ anlamlarına gelmektedir. Vücûd ise; bulmak anlamına gelen “vecede” fiilinin mastarıdır. Terim olarak ise ‘bulunmak ve varlık’ anlamlarında kullanılır. Türkçe’de daha çok ‘varlık’, Latince’de ‘esse’, Fransızca ‘etre’, Almanca ‘sein’, İngilizce ‘being’ gibi varyantlarıyla kullanılır. Dolayısıyla Vahdet-i vücûd, gerçek varlığın bir olduğu o da hakkın varlığı olduğu, ondan başka hakiki varlık vücutlarının olmadığı, kendisiyle kaim yalnız O olduğu,

¹⁵² Vahdet-i Vücûd teriminin kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *İbn’ül Arabi Metafizigi*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2013, s.109

¹⁵³ El-Hacc Hüseyin Vedat, *Vahdet-i Vücûd*, Seçil Ofset, İstanbul 2009, s.11

diğer varlıkların varlığı ona nispeten yok hükmünde olduğu, eşyanın varlığı ona bağlı olduğu, eşyanın varlığı onun varlığı yanında gölge konumunda olduğunu savunulan bir düşünce sistemidir.¹⁵⁴

Vahdet-i vücûd, Allah, âlem ve insan ilişkilerini ele alıp inceleyen bir düşünce sistemidir. Bu düşünce sisteminde varlık, Hakkın iki veçhini oluşturan zorunlu ve mümkün olarak görülür. Bu terim iki kelimeden meydana gelir ki “vahdet” kelimesi; birlik, vahidiyet ve ehadiyet’ anlamlarına gelmektedir. İkinci kelime olan “vücûd” iki anlama havidir. Birinci anlam ‘varlık, bulunmak ve bilmek’ anlamında kullanılır ki ehli keşfin kastettiği, insanın beşeri hallerden soyutlanıp beka makamına ulaşmasıdır. İkinci anlam ise, zihinde var olan ve kavramsal olarak mevcut olan bir varlığın dışardaki şekli, misali ve vasfıdır. Dolayısıyla vahdet-i vücûd, varlığın bir olması ve bu varlığın dışarda zuhur etmesi anlamına gelmektedir.¹⁵⁵

Vahdet-i vücûd anlayışının anlaşılması hususunda şu kavramların bilinmesi faydalı olacaktır.

1. *Mümkün varlık*: İbn Arabi, mümkün varlığı sonradan varlığa çıkan olarak görür; fakat bu varoluş varlık olarak nitelenmez ve yokluk ile sabittir. Çokluk olarak akledilir ve müşahade edilir ama hiçbir zaman mevcut değildir.

2. *Halk*: Mümkün varlığa benzeyen ayanı sabitede var olan, yani ilmi ilahide olan, gerçek varlığı “Bir” ile var olup zuhur eden, hakikatte var olmayan eşyanın dış suretidir. İbn Arabi sürekli olarak kullandığı bu kelime hakikatin iki veçhinden birisi; Allah’ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi ya da Allah’ın içkin veçhidir.

3. *Hakk*: Bütün varlığın ve mevcudatın varlık sebebi, bütün suret ve vecihlere tecelli eden tek varlık Allah’ın zatıdır. Başka bir deyişle varlıkların onunla var olup onsuz varlığa çıkamadıkları bir hakikattir.

4. *Ayan-ı Sabite*: Dışarda var olup zuhura çıkan âlemin ve mükevvenatın varlığa gelmeden önce ilmi ilahide olması ve bulunması halidir. Gerçekte bir varlığı olmayan sabit şeylerdir. İbn Arabi’ye göre zaten varlık dediğimiz ancak bu şekliyle vardır ve

¹⁵⁴ Mustafa Aşkar, *Vahdet-i vücûd*, (Ed. Ethem Cebecioğlu), Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2013, s. 297

¹⁵⁵ Ekrem Demirli, *İbn ’ül Arabi Metafiziziği*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2013, s.107-108

hakikatte bir gerçekliği yoktur.¹⁵⁶ Eşya ve âlemin Allah'ın bilgisinde olmasına denir. Diğer bir ifadeyle ayanı sabite, dışarda var olan eşyanın Allah'ın ilminde hakikatleri olup dışarda bir hakikatlerinin olmamasıdır. O halde ayanı sabite, dış âleme göre varlıkları yoktur. Yani Allah'ın ilminde olan sabit yokluklardır. İbn Arabi bu safhayı üçe ayırır:

Birincisi; *Taayyünü Evvel*, yani eşyanın Allah'ın ilminde bir farklılaşma olmadan külli bir şekilde olmasıdır.

İkincisi: *Taayyünü Sani*, yani eşya Allah'ın ilminde farklılaşmış ve ayrılmış bir vaziyette olmasıdır.

Üçüncüsü: *Taayyünü Harici*, yani artık eşyanın varlığa geldiği ve zuhura çıktığı merhalededir. Ayanı sabite Allah'ın tekvin sıfatının bir tecellisidir. Kendilerine aitmiş gibi görünen varlıklar yoktur aslında. Tecelli etmeleri Allah ile mahiyetleri aynıdır anlamına gelmez. Allah ile âlemin varlıklarının mahiyetleri farklıdır. Mümkün varlıklar önce yokken sonradan Allah'tan sadır olmuşlardır. Fakat bu sudur “ondan bir parça olması” şeklinde değildir. Eğer sudur etse eşyaya kadim sıfatı verilecek ki bu da Allah'ın kaim olmasıyla aynı olur ve tevhit akidesine zıt olurdu. Dolayısıyla İbn Arabi varlığın ilk tecellisinin eseri olan aklı evvelden meydana geldiğini ifade ederek ikilemden kurtulmaya çalışmıştır.¹⁵⁷

Vahdet-i vücûd anlayışını iyi anlamak için gerek İbn Arabi'nin ve gerekse sufilerin Tanrı anlayışını iyi kavramak gerekir. Zira onlara göre Allah, zat yönüyle birdir, kaimdir. Tecezzi ve inkısamı kabul etmez. O mutlak vücûd, zat-ı hüviyet gibi isimlerle sırf ve safi varlıktır. Bir de onun mükevvenata ve mevcudata bakan yönü vardır ki bu yönüyle de isim ve sıfatlarının tecelligahıdır. Allah zatı itibari ile mevcudata nispetle bir ayna hükmündedir. Her şey ondan görünür fakat isim, sıfat ve fiilleri bakımından mevcudat ona göre aynadır. Tecelliler onda görünür. Böylece Hak âlemin özü ve batını, âlem ise; Hakkın zahiri ve görünüşüdür.¹⁵⁸

Vahdet-i vücûd, eşyanın hariçte tek olduğuna inanmak, varlığın Hak Teâlâ'nın vücuduyla mevcut olduğunu; fakat bu mevcut Hak Teâlâ'nın varlığına zaid

¹⁵⁶ Suad El-Hâkim, *İbn 'ül Arabi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004, s.645

¹⁵⁷ Aşkar, a,g,e, s.300

¹⁵⁸ Aşkar, a,g,e, s.298-299

olan bir vücutla mevcut değildir. Yani ondan bir parça olmayan bir varlıktır. Allah, gerçekte vardır ve onun dışında hiçbir varlığın mevcudiyetinden bahsedilemez. Diğer varlıklar ise sadece onun ilminde vardır. Allah'ın ilminde olmayıp sonradan meydana gelen hiçbir varlık olamaz. Çünkü *cehlin Allaha nispeti muhaldir*. Âlim ve Kadim olan Allah'tan başka şeylerin vücudu (hakiki varlığı) yoktur. Bunların görünüşte olan müşahedeleri ancak Allah'ın ilminde bulunduğu gibidir. Eşya Hak Teâlâ'nın aynı değil sadece zuhurlarının aynalarıdır. O halde eşya Hak değil Hak'tandır.¹⁵⁹

Bizatıhi kaim olan vücûd birdir. Tecezzi (parçalanma), inkısam (ayrılma), taaddüt (çoğalma), ve tebeddül (değişme) olmaz. Onun şekli ve sureti yoktur. Hakk'ın varlığı kâinata nispetle bir ayna mesabesinde. Akdedilen ve hissedilen eşya onda görülür. Kâinatta var olan eşya (nesneler) onunla var olur. Kâinatta görülen varlıklar, Hakk'ın aynasında tezahüründen başka bir şey değildir. Yani var olmaları kendilerinden değil hakkın vücuduyla vardır. Nesnelerin aslı ve asılları yokluktur. Eşya yani Hakkın aynasında görülenler serap ve hayalden başka bir şey değildir.¹⁶⁰

Peki, Vahdet-i vücûd düşüncesinde eşyanın mahiyeti yoksa varlık nasıl açıklanacak ve mahiyeti nedir? Bu soruya Ayni, eşyanın mahiyetinin olmayışını Allah'ın nuruna bağlar. Şöyle ki: *Kâinatta varlığı olan tek varlık vardır o da Allah'tır. Onun dışında varlık yoktur. Olması da mümkün değildir. Eşyanın batını dediğimiz şey batını bir nurdur. O nurun sınırı yoktur. Bir deniz gibidir. Eşyanın görmesi, işitmesi ve hareket etmesi bu nur iledir. Belki her şey bu nurdan ibarettir. İşte bu nur birdir. Varlık nevilerin hepsi bu nurun tezahürüdür.*¹⁶¹

İbn Arabi üzerinde doktora çalışması yapmış Cavit Sunar, vahdet-i vücûd paradigmasını panteizm paradigmasıyla eş tutmuştur. Hâlbuki ilerde değineceğimiz gibi zikredilen iki paradigma arasında bazı nüanslar vardır. Vahdet-i vücûd bir sudur teorisi de değildir. Mesela Sunar, *varlık ve vücut birdir. Âlem onun tecelli ve zuhurundan ibarettir. Bu tecelli ve zuhurun meydana gelmesi aşağı doğru bir inişten*

¹⁵⁹ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s.1157

¹⁶⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn'ül Arabi*, (Haz. Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.11

¹⁶¹ M. Ali Ayni, *İbn'ül Arabi'de Varlık Düşüncesi*, (Haz. Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s.77

geçerek sıfatların kuvve halinin görüşünden ibarettir ¹⁶² diyerek vahdet-i vücûdu bir sudur teorisiymiş gibi sunmaktadır.

İslam düşüncesinde bazı mütefekkirler, vahdet-i vücûd fikrini kabul etmeyip bunun İslam'da yerinin olmadığını savunmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye Fusus ve Fütuhât'ta yazılan yazıları ciddi manada eleştirmekte hatta İbn Arabî'yi küfür ehli olarak nitelemektedir. Devamında İbn Arabî'nin eserlerinde geçen şiirsel ifadeleri nefsi, uydurma, Kur'an ve hadislerle uyuşmayan ifadeler olduğunu savunmakta hatta İbn Arabî'nin 'âlemin kadim olduğu' düşüncesinin batıl ve küfür olduğunu ileri sürmektedir. İbn Abdüsselam da: "O, âlemin kadim olduğu görüşündedir" diyerek İbn Arabî'nin kâfir olduğunu belirtmiştir. O sırada İbn Arabî'nin "Kâinat, Allah'tır ve kâinat Allah'ın görüntüsüdür." şeklindeki sözleri yayılmasından İbn Teymiyye, *Şüphesiz böyle bir fikir, vacibü'l-vücûd'un varlığını kabul edip mümkün varlıklar ondan meydana gelmiştir, sözünün kâinatın kadim olduğunu savunanların küfründen daha beter olduğunu dile getirmiştir.*¹⁶³ İbn Teymiyye devamında *Bu mülhitlerin söyledikleri sözlerde ve yazdıkları şiirlerde izledikleri yol, ya uydurma bir söz ya da düzmece bir şiirdir, demiştir.*¹⁶⁴

İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin ayan (varlıklar) yoklukta sabit olmakla kendi nefislerinde Allah'a ihtiyaçları yoktur ve Hakk'ın varlığı da onların varlığına bağlıdır. *Yaratıcının zuhur etmesi için onlara (ayan/varlıklara) muhtaçtır, düşüncesini savunduğunu söyleyerek eleştirmektedir.* ¹⁶⁵

Vahdet-i vücûd'u, sudur nazariyesinden ayıran bazı farkların olduğunu belirtmiştik. Örneğin sudur teorisinde silsile şeklinde bir yaratma mevcut ve bu yaratma zorunlu bir şekilde meydana gelmektedir. Fakat vahdet-i vücûd düşüncesinde buna benzer bir yaratma varsa da Allah'tan gayrı, tek başına bir yaratma olmayıp bizzat Allah tarafından yapılmaktadır. Zira İbn Arabî, sudur teorisini kabul ederse deist bir Tanrı fikrinin olacağını tahmin etmiş olmalı ki âlem ya da insanın Allah'tan ayrı değil; sürekli bir ilişki içerisinde olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶ Suad el-Hâkim, vahdet-i

¹⁶² Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 62

¹⁶³ İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, Tevhit Yayınları, 1996, s. 130

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, a.g.e, s.135

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, a.g.e, s.306

¹⁶⁶ Demirli, *İbn'ül Arabî Metafiziği*, s.115

vücûd'un deist bir yapı olmadığını ve gerçek tevhit olduğunu şöyle açıklar: *Vahdet-i vücûd, tevhidin bir anahtarı ve özü şeklindedir. Çokluktaki birlik yani âlemdeki varlığı müşahade edilen şey, eğer onsuz bir dakika ayrı olsa bu tevhide zıt olur. Yani mevcudat kendi kendini idare etme olur ki gerçek tevhitten söz edilemez. O halde varlığın birliği olması gerekmektedir.*¹⁶⁷

Varlık; var olan, mevcut olan, var olmak ve süresi olan varlık demektir. Ayıca İbn Arabi varlığı ikiye ayırıp birincisine Allah'ın zatının gayrısı olan *Varlık* ki bunun da dört mertebesinin olduğunu ifade eder. Bunlar:

1. Dış âlemde varlığı olması
2. Akledilir olması
3. Sözlerde olması
4. Harflerde olması

Eğer bir varlık bu dört mertebeye sahip değilse o halde bu varlıktan bahsedilmez. Dolayısıyla o, yokluktur. Diğerine *Mutlak Varlık* demektir. Bu mutlak varlık da dört anlamda kullanılır:

- a. Belli bir suret tayin etmeyip bütün suretlerde müşterek olan Mutlak Varlık
- b. Hiçbir surette bulunmayıp aşkın olan Mutlak Varlık
- c. Hiçbir şeyin sebebi olmayan yani varlığı kendinden olan Mutlak Varlık
- d. Hakikatlerin hakikati olan Mutlak Varlık¹⁶⁸

Vahdet-i vücûd öğretisini daha iyi anlamak için İbn Arabi'de “birlik ve çokluk” ile “içkinlik ve aşkınlık” kavramlarının ne ifade ettiğini bilmemizde fayda vardır. Çünkü vahdet-i vücûd öğretisi bu kavramlarla ancak açıklanabilir.

2.2.1. Birlik ve Çokluk

İbn Arabi ve sufilerin kullandığı tüm varlık, Bir veya Mutlak Birlik –buna ister cevher, ister ilk madde, ister Allah deyin- derken her şeyin aslı olan bir birlikten

¹⁶⁷ Hâkim, a,g,e, s.645

¹⁶⁸ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, (Terc. Mehmet Kaya), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975, s.22-23

mi bahsediyor yoksa bütün varlık şekillerini kapsayan soyut ve külli anlamda bir varlıktan mı bahsediyor? Varlık denilen şey bütün tezahürleri gösteren bir sıfat mıdır? Yoksa zaman, miktar, ses ve renk gibi belirleyiciler ile kendini gösteren bir cevher midir? Peki, varlık zihinde var olan bilgiyle aynı mıdır? Yoksa zihinden bağımsız olarak bir mahiyeti var mıdır? Bütün bu soruların cevapları İbn Arabi'nin birlik ve çokluk fikrinin temellerini oluşturmakla birlikte İbn Arabi'nin yanlış anlaşılmasına sebep olan da bu soruların tam olarak anlaşılmasındır.

İbn Arabi'ye göre Varlık, zihinden algılanan şeyden farklıdır. Yalnızca bir hakikat vardır. Biz bu hakikati iki farklı açıdan görürüz. Birincisi onu, görünen her şeyin zatı sayar *Hak* deriz. Hakikat ve zuhur, bir ve çok yalnızca “bir hakikatin” iki veçhini gösteren iki farklı yüzüdür. O hakiki birliktir. Fakat dışarda müşahade edilen çeşitliliklerdir. Örneğin İbn Arabi'de geçen: *Çokluk bir olan zattaki fiili bir taksim değil, görüş farklılığından doğar*¹⁶⁹ ifadesi bunu açıklar niteliktedir.

İbn Arabi mutlak varlığın ikiliğini savunmaz, o ontolojik bakımdan bir “Bir” den bahseder; fakat epistemik olarak bu “Bir” in iki farklı manzarası vardır. Aklımızın sınırlı ve külli olarak algılama yeteneği olmadığından “Bir” i, her şey yani çokluk olarak görürüz. Hâlbuki Arif (Sufi) olan biri, zihni aşır zihin üstüne geçtiği için bu görünen çokluğu “Bir” in bir tezahürü olarak algılayabiliyor.¹⁷⁰ Dış âlemde bir “çokluk” mevcuttur. Fakat bu çokluk görünüş değil bir akledilir çokluktur. Aslında bu görünen çokluk bir göz yanılgısından, yani bir hayalden başkası değildir.¹⁷¹

Vahdet-i vücûd anlayışında “birlik” bilgi ve düşüncede gerçekleşir. Gerçek varlık bir tanedir. O da Hak ve Hakk'ın tecellilerinden ibarettir. Hakkın haricinde bir varlığın olmadığı fikri bir nazariye ya da istidlale göre değil; riya ve manevi yükseliş sayesinde elde edilmektedir.¹⁷²

İşte Afifi'nin de belirttiği gibi İbn Arabi'nin kitapları dikkatli okunmadığında mecaz olarak kullandığı ifade ve paradoksları onun aleyhinde kullanıp O'nun düalistmiş gibi anlaşılmasına yol açacaktır. Hatta İbn Arabi bu yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için Halk ve Hak tabirlerinin anlamlarının karıştırılmamasını

¹⁶⁹ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s.28

¹⁷⁰ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s.29

¹⁷¹ Hâkim, a,g,e, s.641

¹⁷² Aşkar, a,g,e, s.298

istemektedir. Şöyle ki: “ Her şey bir hakikat olmakla Hak değildir. Kul, kuldur; Rab ise Rab’dır. Tek zat bütün suretlerin ve onlara ait her niteliğin üstündedir. Çok ’un iki manzarası vardır. Birisi mümkün varlık diğeri vacib-ul vücûd’dur ki kıdemî ve Rab olmayı ifade eder. Ayrıca Halk ve Hak tabiri ikiliği sıfatlarda var olan bir kavramdır.”¹⁷³

2.2.2. İçkin ve Aşkın

Bilindiği gibi İslam tarihinde Allah ile ilgili ayetlerin yorumunda ciddi ayrılıklar yaşanmış. Mesela Kur’an’daki “Allah’ın eli, işitmesi ve görmesi” gibi beşeri nitelik ve sıfatları anlama konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı ayetleri olduğu gibi kabul ederken (müşebbihe ve mücessime gibi), bir kısmı da (tenzih gibi) bunun mecaz olduğunu, Allah’ın beşeri sıfat ve özelliklerden uzak olduğunu ve Allah hakkındaki ifadelerinin bizim anlamamız için kullandığını savunmaktadır.

İbn Arabi, acaba tenzih fikrini mi savunuyor, yoksa teşbih fikrini mi savunuyor, yoksa her ikisini mi? İbn Arabi “Allah’ın eli, o işitendir ve görendir.” gibi ifadeleri mücessime ve müşebbihe gibi anlamayıp işiten gören ve elleri olan varlıklarda *içkin* olarak düşünmektedir. O, işiten ve gören her varlıkta işitir ve görür. Yani onların (varlıkların) işitmesi ve görmesi gibi faaliyetler bizzat onunla (Hak ile) olmaktadır. Bu işittiği ve gördüğü her varlıkta olması *içkin* olmayı ifade eder; fakat bu içkinlik bir varlık türüyle sınırlı olmayıp tüm varlıklarda tezahür etmesi bakımından *aşkındır*. Çünkü O, her türlü sınır ve şahsın ötesindedir. Devamında İbn Arabi buna benzer ayetleri sadece teşbih ve tecsim olarak anlaşılmasını yanlış bulur. Ve şöyle bir çözüm üretir: O, zatı itibarıyla tenzih yani aşkın, fakat isim ve sıfatları bakımından teşbih yani içkindir.

İbn Arabi, Hristiyanlıktaki hulul fikrini yanlış gördüğünü, Allah’ın Meryem oğlu İsa şeklindeki açıklamaların yanlış olduğunu, O’nun hakkında sadece ben, sen ve İsa’dır şeklindeki sınırlamalar yapmanın küfür olduğunu belirtir.¹⁷⁴ Her ne kadar mantık bakımından yaratan, yaratılandan ayırt edilmişse de yaratan aşkın (Hak) yaratılan içkin (Halk) ayrıdır. İbn Arabi her şeyin Allah olduğunu (içkin ve aşkın yönüyle) söylese de Allah’ın, varlıkların toplamı şeklindeki bir mananın

¹⁷³ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s.34

¹⁷⁴ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s.35

anlaşılmasından kaçınmaya çalışır. Kısacası İbn Arabi'ye göre hakikatin iki manzarası vardır. O da aşkın ve içkin olmasıdır.¹⁷⁵

İbn Arabi'de düalizm anlayışı hakikat kavramında ortaya çıkar. Şöyle ki O, hakikatin birinci veçhesini mutlak varlık, salt vücut (Bir); diğer veçhini ibadet konusu olan tenzih sıfatının muhatabı olan Hak olarak görür. Birinci yönü yani hakikat yönü itibariyle onun aşkınlığından, içkinliğinden ve sıfatlarından bahsetmek imkânsızdır. İlerde değinileceği gibi İbn Teymiyye'nin eleştirisi, İbn Arabi'nin bu hakikat kısmına getirdiği açıklamasıdır. Yine İbn Arabi'ye göre Allah zatı itibariyle tek, yekta, sonsuz ve biriciktir; fakat isim ve sıfatları itibariyle – ki âlem bu isim ve sıfatlarının bir tecelligahı ve ortaya çıktığı yerdir- bir küll ve bütündür.¹⁷⁶

İbn Arabi, vücûd âlemi ile Allah'ın aşkın ve içkin oluşunu şöyle ifade eder: *Vücûd, biri müessir (eseri yaratan ve yön veren) diğeri eşyanın mahalli olan varlıktan oluşur. Bunlar birbirinden ayrı mefhumlardır. O, zuhurda her şeyin aynısıdır; fakat eşyanın zatında onların aynı değildir.* İbn Arabi, Halik ve mahlûku prensip olarak ayırt ettikten sonra isim ve sıfatların bir tezahürü olan âlemi Allah'tan ayırıyor. Çünkü âlem hep dış, zahir ve kevni oluşturduğu için hakikatten ayırırlar. Allah zat olarak her şeyden aşkın (mütealdir) ve sıfatlar itibariyle içkin (mündemiç)'dir. Peki, İbn Arabi, neden Allah'ı hem içkin hem de aşkın olarak görüyor? Çünkü sadece aşkın ya da sadece içkin olarak görmek Allah'ı sınırlandırmak olacağından hem aşkın hem de içkin olarak görmektedir. Örneğin tenzih gerektiği yerde Allah'ı her türlü tenzihten arındırmak, teşbih gerektiğinde de onu şuhudi ve keşfi olan teşbih ile anlamamız mümkündür. Buradaki teşbihten hulul anlamının anlaşılmasında gerekir. Nitekim İbn Arabi onun ancak sıfat ve isimlerle varlıklarda içkin ve mündemiç olduğunu söyler.¹⁷⁷

Aslında her ne kadar Afifi de açıklamaya çalışsa da İbn Arabi'nin kullandığı dilde bir muğlaklığın olduğu kesindir. Bu kapalılığın sebebini Muhammed İhsan Oğuz şöyle belirtir: “Vahdet-i vücûd bir makamdır, bir kişi bu makama varırsa bu kişiyi Allah'ın muhabbeti kaplar ki her şeyi ve her olayı muhabbetle açıklamaya başlar. Onun gözü Hak'tan başkasını görmez ve her neye bakar ise Hak olarak bakar. Bu

¹⁷⁵ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s.39

¹⁷⁶ Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-İ Vücûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.44

¹⁷⁷ Erdem, a,g,e, s.60-61

mertebede yaratılmışların varlığı, Hak Teâlâ'nın varlık denizinin dalgaları gibi görünürler. Yani tasavvuf yolcusu varlık denizine dalmıştır, bu coşkun denizde dalgalardan başka bir şey görmez.”¹⁷⁸

2.2.3.Vahdet-i Vücûd ve Panteizm

Vahdet-i vücûd teorisine yakın bir anlam olup aralarında ince nüanslar bulunan diğer bir Tanrı âlem ilişkisini inceleyen düşünce sistemi de şüphesiz *panteizmdir*. Panteizmin, vahdet-i vücûd'a benzer yönlerinin olması hasebiyle bu düşünceye de kısaca değinip vahdet-i vücûd ile aralarındaki benzer ve farklılıklara göz atmak, konumuz açısından faydalı olacaktır.

Panteizm iki kelimedenden oluşmaktadır ki “pan” Grekçe 'de her şey demek, “theos” ise Tanrı demek. Dolayısıyla kelime terkibi “Tanrı her şeydir” ya da “Her şey Tanrıdır” gibi iki farklı önermeyle Tanrı âlem münasebetini ortadan kaldıran bir fikir sistemidir. Panteizmdeki temel amaç, Tanrı-âlem ikililiğine son vererek “Her şey Tanrıdır” deyip tabiat ve Tanrı'nın tek cevher olarak algılanmasını istediği teoridir.¹⁷⁹

Panteizm fikri iki esasa dayanmaktadır. Birincisi; yalnız Tanrı hakikattir. Âlemin ne hakiki bir varlığı ne de ayrı bir cevheri mevcuttur. O bir takım tezahürler ya da sudur etmişlerin toplamından ibarettir. Diğer bir ifadeyle âlem Tanrıya göre bir hayal ve illüzyondan başka bir şey olmayan ekosmisme'dir (âlemsizcilik, evrensizcilik). İkincisi; Yalnız âlem hakikattir. Tanrı âlemde mevcut olan şeylerin toplamından ibarettir. Birinci görüşü Spinoza temsil ederken ikinci görüşü natüralist ve tabiatçı panteist denilen D'holbach ve Diderot gibi isimler temsil etmektedir.¹⁸⁰

Hiç şüphesiz panteizm denilince sistemli bir şekilde bu teoriyi delillendiren Spinoza'dır. Spinoza'da panteist düşünceyi anlamak için “cevher” fikrinin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Spinoza'ya göre cevher: “ Tek başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan, yani düşünülmesi için başka bir kavrama ihtiyacı olmayan şeydir.” Kendi kendisinin sebebi olan ve başka bir şeye ihtiyaç duymayan tek bir cevher vardır. Ve âlemde aynı tabiatlı aynı özden birden çok cevher olması mümkün

¹⁷⁸ Muhammed İhsan Oğuz, *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995, s.118-121

¹⁷⁹ Erdem, a,g,e, s.7

¹⁸⁰ Erdem, a,g,e, s.9-10

değildir. İşte bu sebeple bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez. Spinoza'ya göre cevher ile Tanrı aynı şeydir. Sonsuz bir sığata sahip, özü bu sonsuz sıfatlarla ifade edilmiş mutlak varlığa yani cevhere Tanrı olarak bakmaktadır. Nasıl cevher tek bir varlık ise Tanrı da tek ve bir'dir. Tanrıdan başka cevher olmaz ve düşünölemez. Tanrı denilen cevher bölünmez, bölünmeyi de kabul etmez. Kendi tabiatının zorunluluğı olarak var olan Tanrı, her şeyin sebebıdır. Dolayısıyla varlıkta mündemiç (içkin) olan cevher-Tanrı, adeta âlemle (tabiatla) bir vaziyette bulunmaktadır. Her şey Tanrı'dadır. Ancak her şey onun sonsuz tabiatın kanunlarına göre ve tabiatının zaruri bir sonucu olarak meydana gelir.¹⁸¹

a) Benzerlikleri

1. Gerek İbn Arabi ve gerekse Spinoza her iki düşünür de metafizik ve ulûhiyet ile uğraşmışlardır.
2. Vahdet-i vücûd ve Panteizm her ikisi de sufistik bir temayülün neticesidir.
3. Dil ve üslup bakımından her iki öğretiyi anlamak oldukça güçtür. Özellikle İbn Arabi'nin Fususü'l-Hikemi ve Spinoza'nın Etika'sı (Ahlak kitabı) gibi.

b) Farklılıkları

1. Vahdet-i vücûd, Allah'ı hem tenzih (trancendent, aşkın) hem de teşbih (içkin, mündemiç, immanente) etmektedir. Allah zatı itibariyle aşkın, sıfat ve isimlerinin tecellileriyle içkindir. Yani Allah'ın aşkınlığı zaman ve mekândan münezzeh, ama içkinliği varlığın âleme gelmesi yönündedir. Panteizm de ise gerek acosmisme (yalnız Tanrı hakikattir) ve gerekse pancomiste (yalnız Âlem hakikattir) Tanrıyı teşbih eder ve içkinleştirir. Vahdet-i vücûd' ile panteizm arasında en çok karıştırılan yer burasıdır. Zira panteizmde yalnız Tanrı haktır, âlem ise bir takım tezahür ve sudurlardan ibarettir. Yani hulul ve ittihat hâkim olup Tanrı ile âlem iç içedir. Fakat Vahdet-i vücûd'da hulul ve ittihat yoktur, âlem ise isim ve sıfatların bir tecelligahıdır.
2. Vahdet-i vücûd, sadece akıl ile değil Kur'an ve sünnete dayanarak bir sonuca varmaktadır. Ya da en azından onlarla temellendirmektedir. Buna ek olarak mükâşefe dediğimiz tecrübi bir halden ibarettir.

¹⁸¹ Gökberk, a,g,e, s. 263-264; Erdem, a,g,e, s.17-19

3. Panteizm de kâinatın varoluşu ve suduru zorunlu bir şekildedir. Hal böyle olunca tarının irade sıfatı işlenmez bir hal alır. Buna bağlı olarak cevherdeki şuura inanmazlar. Cevher ancak insan suretine girdiğinde şuurulu olabilir. O halde Tanrı ve âlem insan suretinde tasavvur edilir. Fakat vahdet-i vücutta Allah kesinlikle hiçbir yaratılmışa benzemez, onu ne idrak edebiliriz ne de görebiliriz.

4. Vahdet-i vücûd'da eşyanın mahiyetlerinin hakikatin hak olduğunu söylerler. Yoksa eşyanın kendisinin hak olduğunu savunmazlar; panteizm ise her mertebede eşya, Tanrı'nın hakikati ve kendisiyle aynıdır derler.¹⁸²

Görüldüğü gibi İbn Arabî'nin Vahdet-i vücûd fikrinin esasında yaratılmış varlıkların ya da sonradan oluşan her şeyin gerçek manada hiçbir hakikati yoktur. Dolayısıyla varlıklar görünüşte farklı olsa bile gerçek manada, Allah indinde birdirler. Yani İbn Arabî bütün yaratılmışların gerçek hakikati ile ilgilenmiştir. Bütün varlıklar bir ayna, Allah'ın isim ve sıfatların bir tezahürüdür. Vahdet-i vücûd fikrini bilmeden, hakikatini anlamadan İbn Arabî'yi anlamak mümkün değildir.

2.3.İbn Arabî'nin Din ve Şeriat Kavramlarına Yüklemediği Anlam

İbn Arabî'nin yazdığı eserlerine baktığımız zaman, din ve şeriat kavramlarını açıkladığını görmekteyiz. Acaba İbn Arabî bunları aynı anlamda mı kullanmış, yoksa farklı iki terim olarak mı bakmış? Fütuhatta geçen *ben onların inandıklarının hepsine inandım*,¹⁸³ ifadesi dinleri ayırt etmeden yeni bir din mi kastediyor? Yoksa herkesin kendi dinini yaşaması şeklinde mi anlamalı? Yoksa dinin (İslam) evrensellik noktasına ve İslam'ın diğer dinlere sağladığı hoşgörölü bir ortama mı dikkat çekiyor? Bütün bu soruların cevaplarına geçmeden önce din ve şeriat terimlerinin ne anlama geldiğini kısaca açıklayıp İbn Arabî'de bunların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

Din: Taât, adet, yol, alamet, şân, ceza ve mükâfat gibi anlamalara gelir. Terim olarak ise “Allah Teâlâ'ya kulluk yolu” demektir. Dinler ise Hakiki -ki diğer ismi semavi olan Allah tarafından gönderilen manasında- ve batıl -insanlar tarafından oluşturulan- olarak ikiye ayrılmıştır.¹⁸⁴

¹⁸² Erdem, a,g,e, s.93-96

¹⁸³ Güner, a,g,e, s.97, naklen

¹⁸⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam Hukuku Terimler Sözlüğü*, (Haz. Abdullah Karaman), Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s.61

Dünya ahiret mutluluğunu temin etmek amacıyla konulmuş olan ilahi kurallar bütünüdür. Allah’a kulluk etme yolu, millet (ümme) ve İslam olarak da açıklanır.¹⁸⁵

Kur’an’ı Kerim’de din kelimesi 92 yerde geçip zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhit, İslam, şariat, hudut, adet, ceza, hesap ve millet anlamlarında kullanmıştır. Ayrıca Kur’an’da sırasıyla “Hanif Din”, “Müslimin” ve “Din-i Hak” tabirlerinin geçmesi ve kullanması da göze çarpmaktadır. Mesela İslam gelmeden önce tevhide dayalı Haniflik mevcuttu. Sonra Müslim’in kavramıyla artık yeni bir dinin geldiğini ve müşrikler gibi şirke gidilmemesi gerektiği vurgulanmış. Daha sonra ehli kitap diye bilinen Yahudi ve Hristiyanların tahrif olmuş dinlerine karşı “Din-i Hak” tabir ve teriminin kullanılması önemli bir noktadır.¹⁸⁶

Allah’ın varlığı, birliği, nübüvvet, ahiret cennet ve cehennem gibi temel prensipler bütün ilahi dinlerde olmazsa olmazdır. Bundan dolayıdır ki İslam, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e (sav) kadar bütün peygamberlerin getirdiği hak dinin ortak adıdır. İnsanlık, peygamberlerin getirdiği bu esasları zamanla değişikliğe uğratıp, eski ve yanlış uygulamalarına yöneldiğinde yeni bir peygamber gelmiş, ya insanları tekrar o şeriata çağırmış ya da yeni bir şariat ihdas etmiştir.¹⁸⁷

Şariat ise Allah’ın insanlar için indirmiş olduğu dini ve dünyevi hükümlere denir. Bu anlamı din ile eşanlamlı olup ibadet, ahlak ve muamelatı kapsar. Daha çok fer’i konular hakkında kullanılır. Dinin bedenleşmiş formu olarak da bakılabilir.¹⁸⁸ Kelime olarak bir yöne uzayıp gitmek, açık olmak, gidilen yol anlamına gelen şeria kökünden türetilmiştir. Kısacası geniş ve dar anlamda iki kullanımı göze çarpmaktadır. Birincisi geniş anlamda din ile aynı anlamda kullanılır; “Allah’ın insanlara gönderdiği genel ilkeler olarak, dar anlamda ise; her peygamberin geldiği dönem ve zamana göre değişiklik arz eden içtihadı ve ferdi konular olarak anlaşılmaktadır.¹⁸⁹

İbn Arabi’nin bu iki kavram hakkındaki görüşlerine değinmemizin nedeni yukarıdaki zikredilenler ile birlikte bazı gelenekçilerin (F.Schoun ve Seyyit Hüseyin Nasr gibi) anladığı gibi İbn Arabi, şariatları yok sayıp bütün dinleri şimdiki konumda

¹⁸⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2005, s.104

¹⁸⁶ Günay Tümer, *Din*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1994, C.9, s.313

¹⁸⁷ Tümer, a.g.e, s.316

¹⁸⁸ Bilmen, a.g.e, s.118

¹⁸⁹ Talip Türkan, *Şariat*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, C.38, s.573,

eşit mi saymakta, yoksa dinin özünün ne olduğunu mu belirtmektedir? Sorusuna cevap bulmaktır.

İbn Arabi'ye baktığımızda, din kavramı daha çok Fususü'l-Hikem adlı eserindeki sekizinci fasılda Yakup başlığı altında değinmektedir. Bunun yanında din ve şariat kavramlarına Fütihat eserinde satır aralarında değinmektedir. Sözlük anlamda dört farklı anlamda kullanılmış terim anlamda ise iki farklı anlamda kullandığı görülüyor. Sözlük anlamda:

- 1) Ceza (karşılık verme)
- 2) İnkıyat (bağlılık, itaat)
- 3) Adet (gelenek, geri dönmek)
- 4) Cehaletin zıttı;

a. Din cezadır (Karşılık Verme)

Din cezadır. Başka bir ifadeyle kişiyi mutlu eden ve etmeyen şey ile karşılık vermektir. Mutluluk veren ceza 'Allah onlardan razı olmuş onlar da Allah'tan razı olmuş.' (119/15) ayetinde dile getirilmiştir. 'Sizden haksızlık yapanlara büyük bir azap tattırırız.' (19/25) ayetinde belirtilen ise mutluluk vermeyen şey ile cezalandırmaktır. 'Onların günahlarını affederiz' (16/46). Bu da cezadır. Böylece dinin ceza demek olduğu anlaşılmıştır.¹⁹⁰

İbn Arabi burada ehli saadete verilen cezayı karşılık anlamında kullanmış ve bu ceza mutluluk verendir. Mutluluk vermeyen cezaya da şekavet ehli olanlara verildiği, Türkçe'de de kullandığımız cezadır. Yine İbn Arabi'ye göre ehli şirkin yaptığı amelleri de boşa çıkacak ve hesaba çekilmeden cehenneme gideceklerdir. Çünkü şirk, bir din değildir.¹⁹¹

b. Din boyun eğmektir

'Allah katında din İslam'dır' ayetindeki Din, belirlilik ifade eden harf-i tarif takısıyla gelmiştir. Söz konusu din bilinen ve tanınan bir dindir. İslam boyun eğmek

¹⁹⁰ İbn Arabi, *Fusus'ul Hikem*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, s.96; Hâkim, a.g.e, s.150

¹⁹¹ Hâkim, a.g.e, s.151, Güner, *İbn'ül Arabi'de Din ve İbadet*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2012, s.61; Muhyiddin Arabi, *Günümüz İnsanına Fusus'ul Hikem*, (Haz. Hamza Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s.112

demektir. O halde din senin boyun eğmenden ibarettir. Allah'ın farz kıldığı şeye 'boyun eğmek' özelliğiyle nitelenen, dini yerine getiren ve onu namazı yerine getirdiği gibi yerine getirendir. O halde kul dini inşa eden hak hükümleri koyandır. Boyun eğmek senin fiilinin kendisidir. Din de senin fiilindendir.¹⁹²

Dinin boyun eğme anlamı bütün semavi dinlerde vardır. Zira din demek Allah'ın emir ve yasaklarına uymak demektir. Burada hayra itaat eden ile kötülüğe itaat eden aynı olarak ele alınmamıştır. Aynı zamanda boyun eğmek, uymak demektir. Kur'an'ı Kerim'in " Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" ayetinde bana uyun ifadesi boyun eğmek anlamında kullanıp bu ifadeye açıklık getirmektedir.¹⁹³ Ayrıca bir kulun inkıyad ve itaati iki şekilde gerçekleşir: Bunlar zahiri ve batını itaattir. Batını itaatte; kulun Allah'ın gönderdiği dini ve peygamberi candan kabul edip getirilen hükümleri tasdik edip bunlara iman etmesidir. Zahir itaatte ise; Allah'ın gönderdiği emir ve yasakları uygulamak ve yerine getirmektir. Dolayısıyla kul gerçek anlamda boyun eğmedikçe gerçek manada itaat etmiş sayılmaz.¹⁹⁴

c. Din adet ve alışkanlık demektir

Allah dini adet (dönmek) diye açıklamıştır; çünkü halinin gerektirdiği ve talep ettiği şey kula dönmüştür. O halde din adet demektir. Âdetin anlamı işin kendi haline dönmesi demektir. Bu ise burada değildir. Çünkü adet aynı zamanda tekrar demektir. Biz biliyoruz ki insan olmada Ali ve Mehmet aynıdır. Hâlbuki insanlık tekrarlanmamıştır. İnsan tekrarlanmış olsaydı çoğalmış olurdu. İnsanlık tek hakikattir. Oysa duyu düzleminde şöyle diyoruz: Bu benzerlik nedeniyle insanlık tekrarlanmıştır. Sahih hükmünde ise tekrarlanmadığını söyleriz.¹⁹⁵

Yani burada İbn Arabi, birinci anlamı gibi insanın yaptığı fiil ve eyleminin ona dönmesi anlamında kullanmaktadır.¹⁹⁶ Din adettir, adette bir şeyin aynısının tekrar etmesinden ibarettir. Fakat bu tekrar metafizik anlamda tecellide değil aklen olmasıdır.¹⁹⁷ Çünkü İbn Arabi'de tecelli sürekli yenileniyor bizim tekrar olarak

¹⁹² İbn Arabi, *Fusus'ul Hikem*,(2006), s.94-95; Hâkim, a,g,e, s.151,

¹⁹³ Hâkim, a,g,e, s.151,

¹⁹⁴ Güner, a,g,e, s.64

¹⁹⁵ İbn Arabi, *Fusus'ul Hikem*,(2006), s.96-97; Hâkim, a,g,e, s.151,

¹⁹⁶ Hâkim, a,g,e, s.151

¹⁹⁷ Güner, a,g,e, s. 64

gördüğümüz şeyi, misli olarak bilinen “teceddüt-i emsal” yani benzerlerinin yenilenmesi şeklinde açıklamaktadır.¹⁹⁸

d) Din cehaletin zıddıdır*

İbn Arabi dinin cehaletin zıddı olduğunu, ona göre dinin olduğu yerde cehaletin olamayacağını, din ile cehaletin birbirinden farklı iki şey olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Arabi buna delil getirirken Hz. Peygamberin getirdiği İslam’ın Arap cahiliye adetlerine zıt olarak geldiğini ifade etmiştir. Gerçekten Kur’an’da cahiliye özelliği olan kibir, gurur ve küstahlık gibi sıfatların yanında tevazu, teslimiyet ve hilm gibi vasıfları sayması bu iki kavramın yani din ile cehaletin birbirine zıt olduğunu göstermektedir.¹⁹⁹

Terim ise Din;

- 1) Allah katındaki Din
- 2) Halk katındaki Din Terim olarak kullanır

a-b) Allah katındaki Din ve Halk katındaki Din

Terim olarak kullanılan Din ikidir: Allah katında, Allah’ın kendisine bildirdiğinin ve Allah’ın bildirdiğinin bildirdiği kimsenin katında din; halkın katındaki din. Hak, bu dini de dikkate almıştır. Allah katındaki din, Allah’ın seçtiği ve halk dinine karşı yüksek paye verdiği dindir. Bu din şu ayette dile getirilmiştir: “Allah katında din İslam’dır.” İslam boyun eğmek demektir. O halde din, senin boyun eğmenden ibarettir. Allah katında olan Allah’ın koyduğu şeriattır. İkinci tür ise halk katında bilinen bir peygamberin örfte bilinen bir yolla getirmediği *nevamisi hikemiyye’dir* (hikmet kanunları). Bu yüzden bunlar ilahi şariat ile birlikte ortaya hikmet ve dirliğe uygun olduklarında, Allah onları kendi katından farz kıldığı şariat gibi muteber saymıştır.²⁰⁰

Bu fasılda anlatılan din, Hak-Halk (Tanrı-İnsan bağlamında) bakımından ele alınmaktadır. Yani daha önce değinen Vahdet-i vücûd anlayışındaki görünen yüzü,

¹⁹⁸ İbn’ül Arabi, *Fusus’ul Hikem*,(2006), s.362

* Dinin bu dördüncü bölümü Fusus’ul Hikem adlı eserde geçmez ancak Dilaver Gürer bu anlamı fütuhatin değişik yerlerinden bulup çıkarmış ve dördüncü bir anlam olarak eklemiştir.

¹⁹⁹ Gürer, a,g,e, s.65

²⁰⁰ İbn’ül Arabi, *Fusus’ul Hikem* (2016), s.94-95; Hâkim, a,g,e, s.152

diğeri ise ayanı sabitedeki yönüdür. Din kaynak bakımından iki yönde ele alınır. Birincisi *Allah katındaki dindir* bundan kasıt; Allah'ın gönderdiği meşru ve geçerli saydığı dindir. Yani Allah'ın kabul ettiği din kendi katındakidir. Bu da Allah'ın peygamber ve peygamberleriyle ümmete açıkladığı dindir. Bütün semavi dinler İslam adını taşımakta ortaktır. Böylece bütün dinlerin özü Allah'a boyun eğmek demektir. Bu da İslam ile eş anlamlı olmasıdır. İbn Arabi, Hz. Yakup'un oğullarına İslam üzerine ölmelerini buna kanıt getirmektedir.²⁰¹

İbn Arabi'nin, dinin hak olan yönüne getirdiği batını yorum, tamamen Vahdet-i vücûd eksenli bir yapıdır. Örneğin ona göre din(ceza ve karşılık) hakkın vücudunun aynasında bir tecellidir. Burada İbn Arabi, kulların ceza görmesini şu şekilde temellendirmektedir. *Hak, yaratılan varlıkların aynasından görünüyorsa insanın 'ceza olarak' yaptıkları kötülüklerin bir yansımasıdır. Yani insan ne yaparsa onu görür. Her şey sıfat ve isimlerin tecellisi olduğu şeydir*, fikrinden hareketle dinde alınan karşılık, aslında insanın Hak olan ayanı sabitesindeki bir karşılığıdır.²⁰²

İbn Arabi, *yaratılmışların dini* olarak söylediği din ise akıl sahiplerinin herhangi bir dini çıkar sağlamadan insanlara faydalı olabilecek bazı kanunlarıdır. Allah'ın bu gibi kanunları da dikkate aldığını ve geçerli saydığını söylemektedir.²⁰³

Fusus'taki bu ifadeler daha çok din ıstılahının metafizik, ontolojik ve lengüistik yönden incelemesinden müteşekkildir. Uygulamaya dönük teferruat konular ve ifadeler ise fütuhatta geçmektedir. Din, kemale ermiş artık ona bir şeyler eklemek ya da çıkarmak doğru değildir.²⁰⁴ Devamında İbn Arabi, Allah'ın dinini anlama ve yorumlama aklın değil naklin yani Hz. Peygamberin uygulamasının esas olduğunu belirttikten sonra Hz. Ali'nin *Din, rey ile olsaydı meshin altını mesh etmek daha mantıklı olurdu*, sözünü hüccet olarak kullanır.²⁰⁵

Hak katındaki din ile kastedilen, fetret dönemi insanların uyguladıkları ve aklın esaslarına muvafık icraatlarıdır. Bunlar ilahi hükme uygun olduğu müddetçe Allah'ın bunları kendi katında şariat gibi göreceğini savunur. Buna delil de “Kim güzel

²⁰¹ İbn'ül Arabi, *Fusus 'ul Hikem* (2016), s.349

²⁰² Gürer, a,g,e, s.74-75

²⁰³ İbn'ül Arabi, *Fusus 'ul Hikem* (2016), s. 360

²⁰⁴ İbn'ül Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Tah. İbrahim Medkur-Osman Yahya), Kahire 1985, C.5, s.419

²⁰⁵ İbn'ül Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (1985), C.5, s.242

bir gelenek (sünnet) başlatır ve onunla amel ederse, ona karşılığı verilir. Ayrıca, o geleneği devam ettirenlerin sevapları da bir şey eksilmemek kaydıyla başlatanlara verilir. Kim de kötü bir gelenek bir başlatırsa ve onunla amel ederse onun cezası ve onu işleyenlerin de cezası eksiltmeksizin o kötü geleneği başlatana verilir.”²⁰⁶ Her ne kadar ruhbanlığa İslam’da Zemahşeri gibi çoğu âlimler tasvip etmeyip bidat demişse de İbn Arabi “ruhbanlığı” halk tarafından oluşturulan dine örnek verir.²⁰⁷

Şeriat ile ilgili bir şiirinde İbn Arabi şunları der:

Şeriat eğriliği olmayan bir sınır

Yüksek makam sahipleri onlar üzerinden yükselir

Akıl ve himmet miraçlarında girip çıkmadıkları mertebeye yükseldi

Değerli bir işi ondan getirdiler

Getirdikleri şeyde onların sorumluluğu yoktur

Bu şiirde İbn Arabi, şeriatı *fiili kendine nispet ederek, kulluğa bağlanmak* olarak ifade eder. Bu anlamda şeriat, Allah’ın emirlerinin peygamberler aracılığıyla oluşturulan sünnet veya Allah’a yaklaşmak için ortaya konulan adettir. İbn Arabi’nin şeriat için kullandığı bu anlamı daha önce din için de kullanmıştı.²⁰⁸

Şeriatın diğer bir anlamını “*güzel ahlak*” olarak değerlendirir İbn Arabi. Mesela *kim güzel ahlak sahibi ise farkında olmazsa bile Allah’tan gelen bir şeriat üzerinedir*. Bu bağlamda yapılan iyilikleri de şeriat olarak tanımlamıştır. Hatta bu şekilde iyilik olarak anlaşılmadığı sürece gerçek anlamının anlaşılmadığını ileri sürer.²⁰⁹

İbn Arabi’nin şeriata yüklediği anlam, yol ve hakikattir. Onunla hüküm veren hakikate göre hüküm vermiştir. Allah katında da sevap kazanmıştır. Yani şeriat meşru konuda hüküm vermektir. Ve bu hüküm hakkında belirlediği kişi ise kuldur. Böylelikle şeriatın varlığı kulluğa bağlıdır. Çünkü hüküm kendi başına meydana gelemez, hükmü ortaya çıkaran ve icra edilip edilmemesine imkân tanıyan insandır.²¹⁰

²⁰⁶ Güner, a,g,e, s.70

²⁰⁷ Güner, a,g,e, s.71

²⁰⁸ Ekrem Demirli, *Fütuhat-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015 s.338

²⁰⁹ Demirli, *Fütuhat-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.339

²¹⁰ Demirli, *Fütuhat-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s 340-341

İbn Arabi fütuhatta peygamber ve veli arasındaki farkları söylerken peygamberlerin bir özelliğinin de daha önce gelen bir hükmü (şeriatı) kaldırma ve yeni bir hüküm (şeriat) getirme yetkisinin olduğunu belirtir.²¹¹

Sonuç olarak İbn Arabi'nin, Din ve Şeriat'ı sözlük ve terim anlamlarını klasik geleneğe benzer bir ifade tarzıyla açıkladığını görmekteyiz. Fakat batını din ve şeriat yorumuna farklı bir felsefi bakışla yaklaşp Vahdet-i vücûd perspektifiyle izah etmiştir. Burada bazı kesimlerin İbn Arabi ve mutasavvıflar üzerinden herkesin cennete gidip kurtulacaklarını ileri sürseler de²¹² İbn Arabi, insanların yaptıklarının cezasını çekeceğini yani karşılığını göreceğini ve bunun da Allah ilgili bir merhametsizlik olmadığını –affedilip edilmemesi mevzubahis değildir- aksine adaletli olduğunu ve insanın kendi hatasından dolayı cezayı hak ettiğini söyler. Ayrıca çok ilginçtir ki İbn Arabi bu açıklamalarda önceki din ve şeriatların İslam açısından durumlarını hiç ele almamış, onların kurtulup kurtulmamaları ve hakikate sahip olup olmadıkları konusuna hiç değinmemiştir. O, olaya tamamen numen bir gerçeklik olup olmadığı yönüyle yaklaşmış yani uyduğumuz ve uyguladığımız din veya şeriatın Hakk'ın yanındaki gerçek şekliyle mi olup olmadığı meselesiyle meşgul olmuş ve bunun felsefi alt yapısını incelemiştir.

2.4. İbn Arabi'de Dinlerin Aşkın Birliği Tartışmaları

Diğer dinlere karşı nasıl bir durum sergilememiz gerektiği ve onlarla ilişkimizin nasıl olacağı, diğer mensuplarının kurtulup kurtulamayacağı ile ilgili tartışmalar Batı ve İslam âleminde halen tartışılıyor. Aslında İbn Arabi'ye baktığımızda O'nun diğer dinler hakkında net bir ifadesi yok. Ama onlarla ilgili açıklamalarına birkaç eserinde değinmektedir. Bu bölümde ilk olarak başta dinlerin durumunu ya da çoğulculuk paradigmasını hatırlatan İbn Arabi'nin eserlerindeki görüşlerini ele alacağız. İkinci olarak bu konu ile ilgili İbn Arabi'nin eserinden şerh ettiği açıklamaları ele alacağız. Daha sonra İbn Arabi ile ilgili şerh ve tercüme yapan düşünürlerin görüşlerini dile getireceğiz. Bunu yaparken de İbn Arabi'nin çoğulcu olduğunu ve bütün dinlerin kurtulacağını dile getiren şarih ve mütercimleri, karşı

²¹¹ İbn'ül Arabi, Fütihat-ı Mekkiyye, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, C.9, s.335

²¹² Bkz. Ateş, a,g,m

taraftan İbn Arabi'nin bir Müslüman olarak böyle bir düşüncesinin olmadığını savunanların fikirlerini ele almaya çalışacağız.

İbn Arabi'nin çoğulcu bir yapısının olduğunu gösteren ve çoğulculuk paradigması ile ilgisi düşünülen ifadeler Tercümanü'l-Eşvak, Fütihat-ı Mekkiyye ve et-Taiye adlı eserlerinde yer almaktadır. İlki Tercüman'ül-Eşvak kitabında -ki bu kitap beyitlerden oluşan bir nevi şiir kitabıdır- yer alan beyitlerden başlayalım. İbn Arabi'nin bu eserde bolca sembol, mecaz ve kinaye kullandığını daha önceki bölümlerde (sembol bölümünde) belirtmiştik. Hatta bu kitabı okuyan İbn Arabi'nin muasırları İbn Arabi'yi suçlamış ve tekfir etmişlerdi. İbn Arabi ise bu olay karşısında kitaba hemen bir şerh yazıp yanlış anlamaları ortadan kaldırmak istemiş ve başarılı da olmuştu. Bu şerh “Zhairu'l-A'lak fi Şerh-i Tercümanü'l-Eşvak” adlı eseridir.

İbn Arabi'nin bazı düşünürlerin çoğulcu olarak anladıkları beyitleri nasıl açıkladığına bakalım

Gönlüm bütün suretleri kabul eder haldedir, o...

Gâh ceylan otlığına, gâh rahip savmasına benzer

Kalbim putların mabedi, hacıların kabesidir

Tevrat'ta kutsal levhalar, Kur'an'da mukaddes cüzler

Aşktır, inancım ve dinim, uygularam onu hemen

Aşk kervanları her yöne yönelmiştir, yönelsinler...²¹³

İbn Arabi, bu beyitleri şöyle şerh ederek açıklıyor: *Eğer kalbi bir otlak yeri, mer'a olarak vasıflandıracak olursak, oralarda sadece ceylanlarla kuşluk vakti dolaşan kimselerden kinaye etmiş oluruz. Çünkü sözümüz heva (aşk) lisanıyla ağzımızdan çıkmaktadır. Ceylanlar ise bu lisanda âşıkların sevgilileri için uygun bir teşbih olur. Ceylanları rahiplere benzetecek olursak, bu durumda kalp bir deyre/kiliseye benzemiş olur. Zira orası rahiplerin evi ve ikamet mahallidir. Kalbin putların evi, mahalli olması durumuna gelince; bu kalbin beşerin talep ettiği hakikatlerin – ki, insan hakikat diye düşündüğü bu gibi şeylerden dolayı Allaha ibadet eder- taşıyıcısı ve sahibi olması sebebiyledir. Yüce ruhlar (ulvi duygular) kalbin etrafını kuşatınca kalp, Kâbe olarak*

²¹³ Muhyiddin İbn'ül Arabi, *Tercüman'ül Eşvak*, (Çev. Hamza Tanyaş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010, s. 24

isimlenir. Bu duygular sebebiyle İbrahimi- Musevi ilimler hâsıl olursa, onlar kalbi Tevrat levhalarına çevirir. Fakat kalbe, kâmil Muhammedî marifetler erişirse, bu defa da Mushaf olur; orada “Kur’an makamına ulaşır. Bu makam ise, bana ‘Cevamiu’l-Kelim’ verildi” makamıdır. Muhabbeti din edinmek bu makamın bir gereğidir. Kur’an’da: “De ki; eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin.” (Ali İmran 3/31) buyrulur. Muhabbeti din edinmek Hz. Muhammed’e ittiba etmektir. Dini muhabbet üzerine Kur’an kişinin anlayışından daha yüce bir din olamaz bu ise Muhammedilere mahsustur. Zira Hz. Muhammed şair peygamberler içinde diğer güzel sıfatların yanı sıra, muhabbet makamına da kemal noktasına sahiptir. Allahu Teâlâ onu kendisine “Habib” edinmiştir. Yani o hem seven hem de sevilendir. Onun varisleri de elbette ki onun yolunda gidecektir.²¹⁴

Açıklamalara bakılırsa İbn Arabi hiç de düşünürlerin konuştukları gibi çoğulcu bir paradigmadan bahsetmiyor. Örneğin diğer din mensupların durumlarının ne olacağı ve kurtulup kurtulamayacağından hiç bahsetmez. Burada dini duygularını şiir diliyle ifade etmiştir. Bunu da Hz. Peygamberin makamı ve onun şeriatının bir yansıması olarak savunur.²¹⁵

Suad el-Hâkim, bu dizelerle ilgili İbn Arabi’nin yanlış anlaşıldığına dikkat çeker. Zira bu dizilerin “dinlerin aşkın birliğinden” değil de tamamen kalbin kemal noktası halinden ve muhabbet mertebesinde bahsettiğini savunur. Bu dizelerin anlamını şu iki noktaya bağlar. Birincisi: Sufilerin bilgi anlayışında, kalbin her şeyden hatta bilgilerden bile arınması gerekir. Yani kalp ne kadar arınmış ve temiz olursa ilahi ilimler de o nispetle dolar. İkincisi ise her uzvun yetkinlik derecesi, onun alıcı hale gelmesidir. Bu sebeple İbn Arabi kalbin bütün suretleri kabul edici hale gelmesiyle, kalbin kemal noktaya geldiğini söylemektedir. Çünkü tam kabul edicilik kalbin kemalidir. Devamında İbn Arabi, dinlerin birleşmesinden değil kendi durumundan bahseder. “Her sureti kabul etti” anlamında “kabile” fiili değil “ kabul edici” anlamında “kâbil” denilmiş. Acaba İbn Arabi şiirinde her sureti kabul etmeye sevk eden saik nedir? Bu saikin son dizelerde geçen muhabbet ve aşk kavramları olduğunu belirtmiştir. Buna delil de; “ De ki eğer Allah’ı seviyorsanız...”²¹⁶ ayetidir. Burada

²¹⁴ İbn’ül Arabi, *Zehair’ul-A’lak Şerhi Tercüman’ül-Eşvak*, (2000), s.35-36; Gürer, a,g,e, s.92-93

²¹⁵ Gürer, a,g,e, s.94

²¹⁶ 3. Ali İmran: 31

“uyma” kavramı Hz. Muhammed ve getirdiklerini kapsar. Onun dışında Allah sevgisinin tek yolu Hz. Muhammed’den geçer. Bu din ne şekilde tecelli ederse etsin, sadece Hz. Muhammed’e uymak şeklinde tezahür eder.²¹⁷

Gürer, sufilerde nebi ve velilik makamına değinip bu ifadelerin batını bir hal olduğunu, İbn Arabi’nin “ Musa ve İsa makamından...” gibi *bab başlıklarına* sürekli başvurduğu bir yöntem olduğunu açıklar. Yani işin batını boyutunda İbn Arabi’nin bu makamlardan istifade ettiğini dile getirir.²¹⁸

Afifi, bu benzersiz dizilerdeki ifadeleri tamamen vahdet-i vücûd eksenli olarak anlatmaya ve izah etmeye çalışmaktadır. Mesela ona göre İbn Arabi’de put ve suretler hakikatte boş şeylerdir, onların bir gerçekliği yoktur ve tezahürden ibarettir. Dolayısıyla çok Tanrıcılığı –puta ve surete tapanlar, bunların tezahür, sahne ve manzaralar olduğunu bilseler- reddetmemektedir. Gerçekte “Allah’ın şeriki yoktur” çünkü o, şerik denilenler de dâhil her şeyle aynıdır. İbadet edilen her şey onun bir suret ve manzarasıdır.²¹⁹

Peki, eğer Afifi’nin dediği şekilde bir anlam ortaya çıkıyorsa Hz. Peygamber müşriklerle ne diye mücadele etti? Çünkü müşrikler; “Ant olsun eğer onlara ‘gökleri ve yeri kim yarattı, güneş ve ayı hizmetinize kim verdi?’ diye soracak olursan mutlaka “Allah” diyecekler o halde nasıl (haktan) döndürülüyorlar?”²²⁰ ayetinde belirttiği gibi Allah’ı biliyorlar, buna rağmen puta tapıyorlar. Hz. Peygamberin amacı bu putları kaldırıp direkt Allah ile olan ilişkiyi güçlendirmek, onun güç, kuvvet ve kudret sahibi bir ve yekta birisi olduğu fikrini benimsetmekti. Öyle görünüyor ki Afifi, İbn Arabi’nin düşüncelerini aktarmada başarılı olamamış. Çünkü İslam’da her türlü şirk yasaklanmıştır. Bu sebeple İbn Arabi’nin şirki kabul etmesi de asla düşünülemez.

Gelenekçilerden²²¹ Nasr da bu beyitler ışığında bugün Müslümanların diğer dinlerle yaptığı diyalog ve ciddi yakınlaşmaların İbn Arabi ve Rumi gibi sufilerin

²¹⁷ Hâkim, a,g,e, s.155

²¹⁸ Gürer, a,g,e, s.94

²¹⁹ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s.132-133

²²⁰ 29. Ankebut: 61

²²¹ Burada gelenekçilerden kasıt modern ve modernitenin her türlü fikri ve felsefi yönüne karşı çıkıp küresel bunalımın ancak eskiyi anlayıp günümüze taşımakla mümkün olacağına inanan başta Frithjof Schoun (Şeyh İsa Nureddin), Martin Lings (Ebubekir Siraceddin), Rene Guenon ve S.Hüseyin Nasr’dır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Vural, *Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği*, Doğu-Batı Dergisi, sayı:25, (2013), ss.161-179

sayesinde olduğunu ifade eder. Ve bu gibi temayüllerin gittikçe fazla olmasını isteyip bu durum üzerinde durulması gerektiğine inanır. Ayrıca İbn Arabi ve sufilerin kullandığı dilin, günümüz insanın bilinçlerinin kaldıramayacağı bir düzeyde olduğunu belirtir. Ancak “ her türlü dinsel uygulamaların kayıtsız şartsız yerine getirildiği bir topluma hitap ettiğini” de söylemektedir. Kısacası Nasr, İbn Arabi’nin vahyedilmiş dinlerin özlerindeki “evrensel” alanının olduğunu savunur. Buna delil de yukarıda geçen İbn Arabi’nin şiirini örnek gösterir.²²²

Rıza Şah Kazimi ise İbn Arabi’nin bu beyitlerini tamamen vahdet-i vücûd düşüncesiyle yazdığını savunuyor. Şiirde ceylan ifadesinin bir sembol olduğunu, bunun aşk ve maşuk ifadeleriyle özdeşleştirdiği bir sevgi mesajı olarak karşımıza çıktığını savunur. Bununla birlikte dinlerin asli yönünün güzelliğini cemalden geldiğini yani öz olarak bir yerden geldiğini ifade etmektedir. Bütün haller ve suretler ancak Hakkın bir olan farklı hallerinden (tecelli) ortaya çıkmıştır. Devamında “Muhammedî” özel bir vahyin terimleri ile sınırlandırılmamış olup bilakis vahyin suretlerindeki ilahi tecellileri alır, kabul eder” ifadesini kullanır.²²³

İbn Arabi’nin buna benzer ifadeleri tasavvuftaki “meczaz, kinaye, temsil ve istiare” gibi bolca şiirsel yapıya özgü terim anlamların yüklü olduğu özgür ve cesur bir ifade biçimidir. Bununla birlikte tasavvufun ve dahi İbn Arabi’nin bu hali tasavvufta bir mertebe ve eriş işi olduğunun göstergesidir. İbn Arabi burada yoğun olarak duygular yaşamakta ve bu duyguları hangi makamda anlattığının anlaşılması güç haldedir. O halde olsa olsa onun herkesi ve her şeyi kucaklayıcı, muhabbet ve aşk eksenli olaya yaklaştığını belirtebiliriz. Suretlerin ve zahirinin özündeki içsel öz olan “Aşk” sayesinde bu sözleri serdetmiştir. Böylece İbn Arabi diğer din mensuplarını bu dünyada kucaklamış, öbür dünyada da kurtulmalarına dair görüşler ileri sürmüştür. Şüphesiz bu fikrinin altında yatan en önemli sebep ya da bu dili kullanması vahdet-i vücûd görüşünden kaynaklanmaktadır.²²⁴

İbn Arabi’nin yoruma açık olan ve tartışılan ikinci şiiri:

Halk ilah hakkında bir takım inançlar edindi

²²² Nasr, a.g.e, s.130-131

²²³ Rıza Şah Kazimi, *Şankara, İbn Arabi ve Eckhart’a Göre Aşkına Giden Yollar*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s.202

²²⁴ Yaran, a.g.e. s.319

Ben ise onların itikatlarının hepsine şahit oldum(inandım)

Hak onlara çeşitli suretlerde görününce

Göklerine inandılar ve inkâr etmediler

Kuşkusuz Muvahhit şeriat en ma'zurdur

*Müşrikler ise ibadet etseler de şakidirler.*²²⁵

Gürer, yukarıdaki beyitleri yine vahdet-i vücûd fikri açısından ele almaktadır. Çünkü sufinin ve İbn Arabi'nin çıktığı bu makam ilahi muhabbet makamıdır. Burada bütün varlık, durum ve olaylara adeta “Allah’ın rahmeti, gazabını geçmiş.” bir nazarla bakmaktadır. Devamında Gürer, yeri gelince savaşı, yeri gelince hükümdarlara diğer din mensuplarına karşı sert tavır almasını talep eden – ki İbn Arabi bunlardan birisufiler için diğer dinleri de kabul ediyor gibi yakıştırmaların uygun olmadığını dile getirmektedir. Sadece onların yaptıkları, diğer din mensuplarına ve mahlûkata karşı muhabbetten kaynaklandığını -ki bu muhabbet de Hakkın bir sıfatı ve tecellisidir- ileri sürer. Devamında İbn Arabi'nin şiirlerinde kullandığı üslup ve sembolder dolayı mazur olduğunu, çünkü hüznün ve aşk makamında yazıldığını dile getirmektedir. Böyle yazılan eserlerden hareketle de ne lehine ne de aleyhine bir fikir beyan edilemeyeceğini ve dolayısıyla İbn Arabi'nin dini çoğulculuk fikrine sahip olmadığını savunmaktadır.²²⁶

Suad da buradaki mısraları tamamen “Muhammedî makam” üzerinden yola çıkarak açıklamaktadır. Zira o, “hatem” sözcüğü üzerinde yoğunlaşır. Burada Hz. Peygamber son peygamber olduğu için onların dinlerini yok etmez, tamamlayıcı ve yetkinleştirici olarak gelmiştir. Dolayısıyla Hz. Muhammed’e iman etmek, Hz. Davut’a, Hz. Musa ve Hz. İsa’ya da inanmak demektir. Burada İbn Arabi dinlerin birliğini değil Hz. Muhammed’e inananların, dolayısıyla önceki peygamberleri kabul etmiş olduğunu söylemektedir. Sonuç olarak İbn Arabi bütün inançları kapsayan “Muhammedî makam” sahibi olduğunu ifade etmiştir.²²⁷

Tartışılan diğer beyitler ise şunlardır:

²²⁵ İbn’ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (2007), C.II, s.289; Gürer, a,g,e, s.97, naklen

²²⁶ Gürer, a,g,e, s.98-99

²²⁷ Hâkim, a,g,e, s.154

*Zaman zaman Musa'nın şeriatına inanırım da Yahudi'nin yolunu da kabul ederim
Gâh kendimi İsa'nın şeriatına inanmış ve kilisede ibadet eder bulurum,
Gâh Muhammed'e inanmış, bulurum da, bu nebiye sapasağlam sarılırım
Bazen de kendimi öyle bir şeriat içinde görürüm ki ashaba benzerim,
Şia'nın görüşünü benimserim kimi zaman, Eş'ariye mezhebini de kabul ettiğim
zamanlar olur.*²²⁸

Cezzar, İbn Arabi'nin çoğulculuk ile ilgili bu beyitlerini yorumlarken tamamen vahdet-i vücûd düşüncesinden hareket etmektedir. Bu beyitlere dinlerin birliği ile vahdet-i vücûd irtibatı başlığı altında değinir. Özetle insan-ı kamil'in her yerde ve şeyde Allah'ın tecellisini gördüğünü, bu tecelli farklı sıfat ve isimlerin bir sonucu olduğunu, dolayısıyla onlara ibadet etmesi aslında Allah'a ibadet etmiş olduğunu belirtmektedir. Devamında Arif olan kişinin tüm inançları kabul ettiğini sebebinin ise sadece Allah'ı sevdiğini ve sevgisi içinde yok olmuş bizzat mahbub olduğunu dile getirmektedir. Allah'ın sonsuz tecellisinin olmasından dolayı gerçek Arif, kalbinde sonsuz suretleri kabul etmekte ve böylece kalbini bir inançla sınırlamamaktadır.²²⁹

Gürer'e göre bu beyitlerden İbn Arabi'nin dini çoğulculuk anlayışı çıkmaz. Burada üç peygambere (Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed) getirilen üç şeriatın ilahi kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi diğer peygamber ve getirdiklerine iman etmek dinimizin (İslam'ın) ve dolayısıyla Hz. Muhammedin getirdiklerine uymanın bir neticesidir. Kur'an'da "Müminlerin hepsi Allah'a meleklerine kitaplarına ve peygamberlerine inanmışlardır. (Onlar) onun peygamberleri arasında bir ayırım yapmayız derler" bunun yanında Kur'an'da "hak din" ifadesinde de Hz. Musa ve Hz. İsa zamanındaki Yahudi ve Hristiyanlar ile Hz. Peygamber döneminde mevcut olan Yahudi ve Hristiyanları ayırmıştır.²³⁰ Üstelik İbn Arabi, ehli kitaptan her türlü dini uygulama ve inançları kabul etmiş de değildir. Bizzat kendisi " bazı müfessirler Kur'an tefsiri konusunda Yahudi hikâyeleri alıyorlar, oysa

²²⁸ Ahmet Mahmud el-Cezzar, *el-Fena ve'l-Hübbü'l-ilahi inde İbn'ül Arabi*, Mektebetül- Sekafetü-Diniyye, Kahire 2006, s.278, (İbn-i Arabi, et-Taiye, Darü'l Kütübi'l Mısriyye, varak 156'dan naklen)

²²⁹ Cezzar, a,g,e, s.264

²³⁰ Gürer, a,g,e, s.87-88

Hiz. Peygamber, ehli kitabı ne tasdik ve ne de yalanlamamızı bize emretmiştir. Ŗu halde Kur'an'ı Yahudi hikâyeleri ile tefsir eden kimse Hiz. Muhammed'in emrini reddetmiş olur. Hiz. Muhammed'in emrini reddeden kimse ise Allah'ın emrini reddetmiş demektir.²³¹ Dolayısıyla İbn Arabi'nin bazen kendini Musevi bazen de İsevi olarak addetmesi Hiz. Muhammed şeriatıyla ortak olan yönü itibariyledir. Başka bir ifadeyle Tabatai'ye göre Yahudi şeriatı, dünya eksenli olup manevi yönden zayıf; Hristiyan şeriatı, manevi boyutlu olup dünya yönünden zayıftır. Hiz. Muhammed'in şeriatı ise hem dünya hem de ahiret eksenli bir denge dinidir. Bu sebeple İbn Arabi'nin değinmek istediğı nokta buradaki mana olmalıdır.²³²

Yine İbn Arabi ehli kitaptan birisinin Müslümanlığı seçmesinin, dinini değıştirdiğı anlamına gelmeyeceğini, aksine Hiz. Muhammed'e ve getirdiklerine inanmak onların dininin bir gereğı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Müslüman olan ehli kitap birisinin dinini değıştirmiş olduğu söylenemez.²³³

Öyle anlaşıyor ki İbn Arabi'nin bu beyitlerden hiçbirisi dini çoğulculuğı andırmamaktadır. Çünkü İbn Arabi'nin kendi yaptığı şerhte hiç de diğere dinlerin durumundan bahsetmemektedir. Ancak kendi tecrübesini şiirsel bir dille ifade etmektedir. Bununla birlikte bu beyitleri açıklayan ve şerh eden diğere mütefekkirler de İbn Arabi'nin çoğulcu bir yapısının olmadığını dile getirmektedirler. Yine bu düşünörlere göre bu beyitler tamamen vahdet-i vücüd fikrinin bir tezahürüdür.

2.4.1. İbn Arabi'nin dışlayıcı olması

Dışlayıcı bir insanın en karakteristik özelliğı kendi inandığı doğrulara inanıp uymayanları yanlış olduğunu söylemeleridir. Diğere dini paradigmalara karşı burada geleneğı bağıllık söz konusudur. İbn Arabi'ye bakıldığı zaman dinine bağılı ibadetlerinde ciddi biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar diğere paradigmalara ile ilgili pasajlar varsa da İslam'dan taviz vermemiş, Hiz. Muhammed'den kopmamış ve zincirinden çıkmamıştır. Hatta sufiler arasında şeriata en çok bağılı ve bu konuda daha katı birisinin olmadığını da söylenmektedir.²³⁴

²³¹ Güre, a.g.e, s.89, naklen

²³² Güre, a.g.e, s.89

²³³ Güre, a.g.e, s.91

²³⁴ Yaran, *İslam ve Öteki*, s.311-312

İbn Arabi'nin dışlayıcılık yönünün belki de en belirgin yönü Anadolu'da iken Hristiyanların hacı seferlerinin etkisiyle Müslümanlara zulmetmesine karşı Selçuklu sultanı Keykavus'a 609/1212'de yazıp gönderdiği mektup ve tavsiye ettiği fikirlerdir. Mektupta; *Hristiyanların kilise ve manastır inşa etmelerine, bunlar harap olmuşsa inşa etmelerine ve onarılmalarına, buralarda casusların barınmalarına, şirk gösterisinde bulunmalarına, Müslüman olmak isteyen Hristiyanların İslam'a girmelerini engellemelerine izin verilmez. Hristiyanlar Müslümanlara saygı göstermek, bir meclise geldiklerinde ayağa kalkmak, Müslümanlar gibi giyinmek, İslam isimlerini almamak, onların ünvanlarını kullanmamak, ata binip kılıç kuşanmamak, silah bulundurmamak, mühürlerine Arapça ibareler yazmamak, şarap alışverişi yapmamak, zünnar kuşanmamak, yollarda hacılarını ve diğer kutsal şeylerini teşhir etmemek, ölülerini Müslüman kabristanları civarında gömmemek, yüksek sesle çan çalmamak, kilisedeki ayinlerini alçak sesle yapmak zorundadır. Eğer bu şartlara uymazlarsa Müslümanlara karşı duran gayri Müslimlere ne yapılıyorsa onlara da o yapılır.*²³⁵

Üstelik İbn Arabi, şeriata uymayan ile şer olan uygulamaların bidat-ı seyyie ve kötü adetler olduğunu da belirtir.²³⁶ Devamında “hicret et, gâvur memleketlerinde oturma, gâvur memleketlerinde oturmak İslam dinine ihanettir ve onlara yardım demektir. Sakın onların tebaasına geçme... Biz şimdi Müslümanların ziyaretini men ediyoruz çünkü orası gâvurların elindedir.”²³⁷

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabi diğer din mensuplarına Müslümanların bulunduğu şartlara göre davranmakta ve hiç de çoğulcu bir yaklaşım sergilememektedir. Hatta Müslümanlara diğer din mensuplarıyla birlikte durmamalarını ve oradan hicret etmelerini istemektedir.

2.4.2. İbn Arabi'nin kapsayıcı olması

Vahyedilmiş dinlerin hepsi ışıktır. Bu dinlerin arasında Muhammedîn getirdiği din yıldızların ışığı yanında güneş ışığı gibidir. Güneş görüldüğünde

²³⁵ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (2007), C.18, s.435; Yaran, *İslam ve Öteki*, s.312, naklen

²³⁶ İbn'ül Arabi, *Muhyiddin Arabi Hazretlerinin Müslümanlara Nasihatleri*, (Terc. Abdullah Toprak-M. Derman,) Önder Matbaa, Ankara 1978, s.19

²³⁷ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, C.18, s.18; İbn'ül Arabi, *Muhyiddin Arabi Hazretlerinin Müslümanlara Nasihatleri*, s.29

*yıldızların ışığı kaybolur, bunların ışığı güneştedir. Güneşin görünmesiyle birlikte yıldızların kaybolması gibi İslam'ın gelmesi ile birlikte diğer dinler hükmünü kaybetmiştir. Ne var ki yıldızların varlıklarını yitirmesi gibi bir şey olmayacağından bu dinler de var olurlar. Bu nedenle bütün peygamberlere ve ilahi dinlere iman ederiz. Cahil bir kimsenin görüşünün aksine, bunlar batıl olarak adlandırılmamıştır.*²³⁸

*Yahudi ve Hristiyanların bütün inandıklarına, hakikatin onların dinlerinde olduğuna ve vahyedilmiş kitaplarında bulunan her parçasına, kendi vahyedilmiş kitabıma inandığım gibi inanıyorum. İşin doğrusu benim kitabım onların kitaplarını ve benim dinim onların dinini içeriyor. Dolayısıyla onların dini ve kitabı benim kitabımda ve benim dinimde zımnen mevcuttur.*²³⁹

İbn Arabi neden böyle tezat bir dil kullandı? Birbiriyle çelişen bu iki ifade nasıl uzlaştırılabilir? Ya da bu beyitleri nasıl anlamak gerekir? Burada bahsedilen Yahudi ve Hristiyan hakikatlerinin geldiği dönem mi yoksa günümüzdeki mi? Bu ve benzeri soru ve sorunları anlamak için İbn Arabi'nin yaşadığı konjonktürü iyi tahlil etmek gerekir. Öyle anlaşıyor ki İbn Arabi'nin ilkin kullandığı bu sert ve dışlayıcı dil, Hristiyanların Kudüs'teki Müslümanlara zulüm ve işkencenin bir yansıması olarak tezahür etmiştir. Ama ikinci kullandığı dil ise kendisinin içinde bulunduğu tasavvufi öğretinin bir sonucudur.²⁴⁰ Ya da yukarıda değinildiği gibi İslam dışındaki ilahi dinlerin de Allah'tan geldiğine inanmasıdır. Çünkü öz olarak ilahi dinler birdirler başka bir deyişle birçok sufi gibi İbn Arabi de iyilik, dostluk ve diyaloga (günümüzdeki diyalogu kastetmiyoruz) götüren yolları benimsediğini söyleyebiliriz.

2.4.3. İbn Arabi'nin çoğulcu olması

Yukarıdaki İbn Arabi'nin dini çoğulculuğu andıran ifadelerini inceleyen bazı araştırmacılar, söz konusu beyitleri olduğu gibi anlamış ve İbn Arabi'nin gerçekten çoğulcu bir yaklaşımının olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte söz konusu beyitlerin dışında İbn Arabi'nin Arif terimine yüklediği anlamın da çoğulcu bir yapı arz ettiğini dile getirmişlerdir. İbn Arabi'de *cahil* ve *arif* olmak üzere iki farklı insan tiplemesi vardır. Cahil insan dışlayıcı ve diğer insanları batıl sayarken Arifler ise iki

²³⁸ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (2007), C.II, s.343; Yaran, *İslam ve Öteki*, s.315 naklen

²³⁹ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (2007), C.IV, s.373; Yaran, *İslam ve Öteki*, s.315 naklen

²⁴⁰ Yaran, *İslam ve Öteki*, s.314

boyutlu olup Zahir boyutuyla İslam'ı öteki dinlerden biraz daha üstün tutarak diğer dinlerle bu dünyada dostluk, öbür dünyada da kurtuluş kapısını açık tutar. Batın boyutuyla kendine özgü bir çoğulcu veya diğer dinlerin bu dünya ve öbür dünyada eşit sayan bir yaklaşım tiplmesidir.²⁴¹

İbn Arabi'nin "la mevcude illa hu " fikrinin bir yansıması ve tezahürü olan Arif'in, tapılan ve ibadet edilen şeylerin suretleri değişse de özün değişmediğini ve tecellilere yapılan ibadetin gerçekte Hakka yapıldığını bilir. Şöyle ki: *Kamil Arif, tapınılan her şeyin Hakkın kendisinde tapındığı bir tecelligah olarak gören kişidir. Tapınılan şeyin adı gerçekte taş, ağaç vs. olmasına rağmen onlar ona ilah derler... O şeylerin hususi adı taş, ağaç vs. olmasına rağmen Hakk bir mertebe / hazret sunar. Ve o mertebe/ hazret tapınan kişiye o taşı yahut ağacı tapındığı şey zannettirir. Gerçekte bu mertebe hakkın tapınan kişinin bilincine/ nefsine bu özel biçimdeki zuhurudur.*²⁴²

İbn Arabi'ye göre kâmil ve arif insanlar, insanı sınırlayan ve sonlu yapan itikatlara bağlanmazlar. Onlar var olan tecelli karşısında adeta berrak ve renksizdirler. Yani onlar hiçbir kabın şeklini ve rengini almazlar.²⁴³

Ariflerin (insanı kâmillerin) diğer insanlardan farkı her ne müşahede ederse Allah'ın tecellisi olarak görmesidir. Dolayısıyla bir kısım tecellileri kabul etmeyip Allah'ı sınırlandırmazlar.²⁴⁴

İbn Arabi, dinin din olarak evrenselliğini savunup bunun inançların geçerliliğini salt kavrama bağlamadığını ifade etmektedir. Çünkü bir din suret ötesi bir kaynaktan geliyorsa; bu din, suretsel olarak izafidir. Surete bakılmaz. Oradaki özsel nitelik önemlidir.²⁴⁵ Bu düşüncesini de *Dikkat et, belli bir bağ tarafından kayıtlı olmaktan uzak dur, bu bağın dışındaki her şeye karşı sakın kötü gözle bakma, yoksa senin hayrına olacak şeyden kaçmış olursun. Nefsini bütün itikatları kucaklayan bir şey olarak gör, çünkü Hakk herhangi bir bağ ile kayıtlı kılınmayacak kadar geniş ve yücedir*²⁴⁶ diyerek desteklemektedir.

²⁴¹ Yaran, *İslam ve Öteki*, s.324

²⁴² İbn'ül Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye* (2007), C.III, s.166; Kazimi, a,g,e, s.207 naklen

²⁴³ Chittick, a,g,e, s.201

²⁴⁴ Chittick, a,g,e, s.205

²⁴⁵ Kazimi, a,g,e, s.193

²⁴⁶ Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman), MEB Yayınları, İstanbul 1992, s.138; Yaran, *İslam ve Öteki*, s.318 naklen

İbn Arabi, *şeriatın koyduğu pek çok hüküm ümmet tarafından sorulan sorular neticesinde varid olmuştur. Bu sorular olmasaydı söz konusu hükümler de vazolunmayacaktı*²⁴⁷ diyerek şeriat ve hakikat ayırımını yapıp şeriatın değişebileceğini söylemektedir. Kazimi, bunun dinlere de uygulanacağını ifade edip dinler arası şekil farklılıkları özsel niteliğe bir zarar vermediğini ve bunların görünüşteki geçici arazlar olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁸

Kazimi'nin değindiği diğer konu ise Kur'an'ın diğer dinleri nesh edip etmemesi meselesidir. Klasik tefsir geleneğinde ehli kitap ve diğer dinlerle alakalı hoşgörü ayetlerinin olması ya da diğer dinleri neshine dair görüş birliğine varılması mevcutken İbn Arabi bunların tersini düşündüğünü, İslam'ın (Kur'an) diğer dinleri nesh etmediğine ve onları geçersiz saymadığına inanır. Ona göre İslam'ın diğer dinleri nesh etmesi tamamlayıcı ve kuşatıcı olması yönündedir. Hatta Kur'an'ın diğer dinleri nesh etmesi bir yana onları geçerli saydığını savunup İbn Arabi'nin, *Bütün şeriatlar ışıktır. Bu şeriatlar arasında, Hz. Muhammed'in şeriatı yıldızların ışığı arasında güneş ışığı gibidir. Güneş ortaya çıktığında, yıldızların ışıkları gizlenir ve ışıkları güneşin ışığına katılır. Onların gizlenmesi diğer şeriatların Hz. Muhammed'in şeriatı tarafından nesh edilmesine benzer. Oysa diğer şeriatlar tıpkı yıldızların ışığının var olmaya devam ettiği gibi, gerçekte var olmaya devam etmektedir. Bu da bizim kapsayıcı dinimizde niçin bütün elçilerin ve şeriatların hak olduğuna inanmamız gerektiğini açıklamaktadır. Diğer dinler nesh edilmek suretiyle geçersiz (batıl) kılınmamıştır. Ancak bir cahil böyle düşünür.*²⁴⁹ ifadelerini delil saymaktadır.²⁵⁰

İbn Arabi, şeriatın yani zahiri görünüşün farklı olmasını isim ve sıfatların tecellisinin zorunlu neticesi olduğunu söyler. Allah'ın rahmet yönünün ve yaratılan inançların kaynağının bir olduğunu belirtmek için İbn Arabi, "hak inanç kaynağı olduğundan... Herkesin sonu rahmetle karşılaşmak olacaktır. Zira farklı inançları yaratan Hakk'tır."²⁵¹

Kazimi'ye göre dini ifadelerin, yani yaşanan tecrübenin somut bir şekilde dışa vurulması ve ifade edilmesi mümkün olmamakta ancak sembol ile ifade

²⁴⁷ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye, (2007), C.9, s.421; Kazimi, a,g,e, s.194 naklen

²⁴⁸ Kazimi, a,g,e, s.195

²⁴⁹ İbn'ül Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (2007), C.II, s.343; Kazimi, a,g,e, s.198 naklen

²⁵⁰ Kazimi, a,g,e, s.197

²⁵¹ Kazimi, a,g,e, s.199

edilebilmektedir. Bu yaşanan tecrübi hakikati anlatma işinin de zor olduğunu savunmaktadır. Hakikatte gerçek olan ve değişmeyen cevher/öz varlığın çoğu zaman birbirinin zıttı olan şekil ve sınırlamalarla, dinlerde ve bireylerde ifade edildiği aşikârdır. Bunu İbn Arabî'nin su kabı örneğini olan; *Suyu sadece kapta gören kimse su hakkında kapın niteliğine (rengine) göre hükümde bulunur. Suyu basit ve gayri mürekkep olarak gören kimse ise suyun görüldüğü şekil ve renklerin kapların etkisi olduğunu bilir. Su ister kapta ister kabın dışında olsun kendi tanım ve hakikatinde kalır. Dolayısıyla hiçbir zaman su ismini kaybetmez* ifadeleriyle açıklamaya çalışmaktadır.²⁵²

Dolayısıyla Kap, bir inancın kabiliyetini simgelerken, yani kişi ve toplumun dini anlayışını betimlerken, su vahye işaret etmektedir. Kap ne kadar değişse de suda bir farklılık olmaz. Kısacası dinlerin zahir yönü izafi olmakla birlikte asıl olan cevheri yani özsel niteliğidir. Bu sebeple evrensel din ya da aşk dini dediğimiz dinlerin hususi yönünü aşan bir hakikati bulmakla ancak gerçek manada Hakkı tecrübe edebiliriz.²⁵³ Bu sebeple İbn Arabî, fakihler gibi tamamen akli bir sistemde gitmemiş zevk, keşf, Kur'an ve hadislere dayalı imge, simge, sembol ve analogilere başvurmuştur.²⁵⁴

William de Kur'an esaslarına bakıldığında ve ayetler incelendiğinde bütün peygamberlerin mesajlarının aynı olduğu bundan dolayı da dini hakikatin evrensel olduğunu İbn Arabî'nin *bütün şeriatlar ışıktır...*²⁵⁵ ifadelerini delil olarak gösterir.²⁵⁶

William, insan var olduğunda mutlak bir itikada sahip olduğunu ifade eder. Peki, herkes bir itikada sahipse, o zaman tüm itikatlar doğru mu? diye bir soru sorduktan sonra Müslüman bu soru karşısında hemen hayır derken, İbn Arabî'nin evet dediğini söyler ve devamında her itikadın doğru olduğunu savunur. Sonradan bu itikatlar bozulmuş olsa da bir hakikat payının olduğu, eğer bir itikat hakikatte olmasaydı o itikat meydana gelmezdi. İnsanın idraki, anlasın ya da anlamasın zihnindeki itikat ne olursa olsun doğrudur. Varoluşta bir hata olmaz. Çünkü var olan

²⁵² İbn'ül Arabî, Fütuhât-ı Mekkiyye (2007), C.II, s.365; Kazimi, a,g,e, s.208 naklen

²⁵³ Kazimi, a,g,e, s.210

²⁵⁴ William Chittick, *Hayal Âlemi ve Dinlerin Çeşitliliği*, (Çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2016, s.69

²⁵⁵ İbn'ül Arabî, Fütuhât-ı Mekkiyye (2007), C.II, s.343

²⁵⁶ Chittick, a,g,e, s.171

her şey mutlak Hakk'ın bir isteğidir. Bunu da vücudun bir olması nedeniyle yani vahdet-i vücudla ilişkilendirerek açıklar.²⁵⁷

Anlaşılan William, bu anlamda teville başvurmuştur. Çünkü hakikat olarak baktığımız her şeyin Allah'ın istediğiyle olduğu doğrudur. Fakat bunu dini anlamda ve itikat olarak düşünmek, puta tapma, eşyaya veya başka bir şeye inanmak ve tapmak ne kadar doğrudur? İbn Arabi ifadelerinin yoruma açık olduğu doğrudur. Fakat bu kadar da evrenselci davranıp her itikadı kabul edip kurtuluş yolu göstermek ne kadar tutarlı? Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, peygamberlerin geliş nedenleri neydi? Zaten herkesin itikadı doğru olsa! Kur'an en mutedil ve hoşgörü ayetinde²⁵⁸ bile kurtulma durumlarını neden üç şarta bağlamıştır? Şimdi nasıl olur da her itikat doğrudur denilir doğrusu tartışılır.

İbn Arabi bir yolun neden yeterli olmadığı ya da en azından birden çok yolun ve hakikatin olduğunu açıklarken Allah'ı anlamak için bir düşünce ile sabitlememek ve sınırlamamak için böyle yapmıştır. Dolayısıyla “bütün ilahi vahyedilmiş dinleri ve aklın her türlü yapılandırmasını içine alır. Bu yol, Allaha götürür ve gerek şakiyi gerekse saidi kucaklar.”²⁵⁹

William ayrıca İbn Arabi'nin bu yollar içerisinde en kâmil ve kapsayıcı olan Hz. Muhammed'in yolunun olduğunu, Allaha uyanlar için özel ve saadetli bir yol olduğunu, tüm dinlerin hükmünün bu yola nakledildiğini, diğer şeriatların onu kapsadığını ifade eder.²⁶⁰

Aslında İbn Arabi'deki bu paradoksal ve teville muhtaç ifadeleri anlamının güçlüğü William de görmüş olmalı ki bir sayfada tüm vahyedilmiş dinlerin doğru yolda olduğunu fakat başka bir sayfada sadece Hz. Muhammed'in getirdiği yolun doğru yol olduğunu söyler. “Diğerleri (diğerler dinler) onu (Hz. Muhammed'in yolunu) kapsamaz ifadesi” gayet açıkça ifade eder ki saadet ve kurtuluş bu yoldadır. Çünkü mantık gereği insanın önünde birçok yol (şeriat) varsa bunlardan en ekmeli ve kapsayıcı olanı tercih edilir. İbn Arabi'nin savunduğu temel prensip, her insana Allah

²⁵⁷ Chittick, a,g,e, s.188-189

²⁵⁸ Şüphesiz ki iman edenler, Yahudiler, Hristiyan ve Sabîilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için hiçbir korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır. 2. Bakara: 62

²⁵⁹ Chittick, a,g,e, s.195

²⁶⁰ Chittick, a,g,e, s.196

hakkında kendine göre bir itikadı vardır. İnsan bu itikat çerçevesinde ahirette onunla (bildiği Allah'la) karşılaşır. Onun için insan bu dünyada sınırlı bir itikat kabul etmemeli, Arifler gibi sınırsız bir itikada sahip olmalı. Bununla birlikte her itikat, mutlaka yaratıcıyı gösterdiği gibi bir tecelliye de denk düşer. İşte bundandır ki “Allah’ın rahmeti her şeyi kuşattığında Allah tüm itikatları kabul eder” fikrinin öneminin anlaşılması gerekir. Şayet Allah her yanlış için insanları hesaba çekecek olsaydı o zaman bu itikada sahip tüm insanları hesaba çekerdi. Her inanan rabbini kendi aklı ve vehmi ile kayıtlı kılmıştır ve böylece rabbini sınırlandırmıştır. Allah her şeyden münezzehtir. De ki her şeyin hükümranlılığı elinde olan, barındıran ama barındırılmaya asla muhtaç olmayan kimdir? (23/88) buna göre O kayıtlı kılar, kendisi kayıtlı kılınamaz. Ne var ki Hak bu hususta herkesi bağışlar ”diye ifade eder.²⁶¹

İbn Arabi’nin bu ifadeleri Hz. Muhammed’in getirdiği din içindeki itikatları mı? Yoksa İslam dışındaki itikatları mı kapsıyor? Eğer İslam içindeki itikatlar kastediliyorsa acaba her itikat hak mı? Mesela Allah’ın hulul etme fikrini benimseyen gruplar var. Bunların bir hakikati var mı gerçekten? Ya da İslam dışındaki diğer inanç ve itikatlarda ne kadar doğruluk payı vardır? Mesela teslis inancı tevhide zıt olduğu aşikâr iken bunu doğru olduğunu savunmak ne kadar doğru? Onun için biz burada İbn Arabi’nin İslam içindeki temel itikatlardan bahsedip bunların doğru olduğunu yani Hz. Peygamberin getirdiği yoldaki farklı itikatlardan bahsettiğini düşünüyoruz. Olsa olsa William’ın dediği gibi “Allah, ehli keşfe tüm dinleri, inançları, mezhepleri ve Allah katındaki tüm görüşleri toplayan (cem edici) bir bakış vermiştir. Bunların tümünü bilirler. Ve yine William’a göre insanı kâmiller her itikadın meşru ve doğru olduğunu bildiği içindir ki dünyadaki hiçbir inanç ve itikadı dışlamaz. Allah’ın ahiretteki tecellileri olan hepsini kabul ederler.”²⁶² İnsanı kâmiller bütün itikatları kabul etmeleri diğer inanç ve itikatlara hayat sürmesi demek değildir. Çünkü onlar bütün itikatları kabul edip Muhammed’i yolda yürürler onun dışına çıkmazlar.²⁶³

William, İbn Arabi’nin ibadet edilen ilah düşüncesinin, gazabı aşan ilahi rahmetin bir türü olduğunu ve böylece cehenneme gidenlerin de sonunda rahmete ulaşacaklarını savunur. Hatta İbn Arabi hakikatteki Allah ile insanın zihnindeki ilahın

²⁶¹ Chittick, a,g,e, s.206

²⁶² Chittick, a,g,e, s.208,209

²⁶³ Chittick, a,g,e, s.210

birbirinden çok farklı bir yapıda olduğunun şöyle izah eder: “Herkes Allah’ın tecellilerine göre Allah’a hizmet eder. Bu nedenle bütün itikatlar, kökenlerini hakikatte bulurlar ve hepsi doğrudur. Ne var ki her itikat insan olma yolunda aynı etkiye sahip değildir. Bu husus itikatları birbirinden ayırt etmede önemli bir mihenk taşıdır.”²⁶⁴

Kısacası William, İbn-i Arabi’nin tecelli eden isim ve sıfatların bir tezahürü olan ve değişebilen şeriata değil de asıl ve öz cevher olan aynı zamanda da tüm dinlerin kaynağı olan “Hakikat’ın” gerçek olduğunu ve bu açıdan olaya bakmanın mümkün olduğunu savunmaktadır.²⁶⁵

İbn Arabi, dinleri özsel olarak ele alıp hakikatte bir olduklarını ve kaynak bakımından aynı yerden beslendiklerini savunmaktadır. Yoksa bazı düşünürlerin anladığı şekilde hâlihazırdaki dinleri kurtuluşa erdirme bakımından eşit saymamaktadır. İbn Arabi’nin düşüncesine baktığımızda yoruma açık bir özelliğinin olması doğrudur, fakat kesinlikle yanlış ve heretik dini uygulamaları kabul ettiğini söyleyemeyiz. Yaşadığı özsel tecrübi halin, düşüncelerini etkilediği aşikârdır. Bununla birlikte olguları vahdet-i vücûd dediğimiz düşünceyle yorumlamaktadır. İbn Arabi’nin düşünce yapısının oluşumunda etkili olan Aşk ve Sevgi kavramları da diğer dinlere karşı olan bakışını etkilemiştir. İbn Arabi’ye göre yaratmanın özünde sevgi, aşk ve rahmet vardır. Allah salt vücûd iken kendisini sevdi, kendisinin bilinmesinden ve tezahüründen hoşlandı. Çeşitli şekilde aşkla yüklenmiş olan şeyler, varlığa gelmek için bir kıvılcıma ihtiyaç duyuldu. Bu kıvılcım da “ol” demesidir. Diğer varlıkların yegâne yaratılış sebebi ilahi muhabbet ve bu muhabbetin kendisini sardığı şeydir. Dolayısıyla âlemin yokluktan varlığa doğru seyri, yaratıcının ona olan muhabbetinin seyrinden ileridir. Böylece varlığın vücuda gelmesi Allah ile olan karşılıklı sevgi ve muhabbetin neticesidir.²⁶⁶ Cavit Sunar’ın dediği gibi Muhyiddin İbn Arabi’de yaratılışın yegâne sebebi muhabbettir. Bu fikri de: *Ben bir gizli hazineydim, bilinmeye muhabbet ettim halkı da bilinmem için yarattım* kutsi hadisiyle temellendirdiğini belirtir. Yani Ayan-ı sabitede kuvve halinde olan sıfatların fiil haline gelmesinde ilahi muhabbet etkili olmuş ve meydana getirmiştir. İşte muhabbet deryası olan her şey birer nur deryasıdır. Âlem ve içindeki varlıklar, derya ve dalgaya benzetilmiştir. Mesela denizde nasıl

²⁶⁴ Chittick, a,g,e, s.222

²⁶⁵ Chittick, a,g,e, s.236

²⁶⁶ Erdem, a,g,e, s.56

sürekli dalgalar meydana geliyorsa aynen öyle de âlemdeki varlıklar da sürekli tecelli ile var ve yok olan dalgalar gibidir. Ama dalga yine denizdendir.²⁶⁷ İbn Arabî'yi *Evrensel Din* fikrine götüren diğer bir düşünce de aşktır. Vahdet-i vücûd'da olduğu gibi bütün yaratılmışları birbirine bağlayan evrensel bir ilkedir. O asli bir varlıktır. Netice itibarıyla ibadetin en yüksek ve hakiki konusu Allah'ın en yüksek tezahürü olan aşktır.²⁶⁸

Sonuç olarak İbn Arabî'nin; dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu bir yönünün olduğu, hangi açıdan bakılırsa öyle anlaşıldığı görülmektedir. Her paradigmayı destekler nitelikte gerek hayatında ve gerekse eserlerinde örnekler vardır. Bununla birlikte İbn Arabî'ye bazı yakıştırmalar (kapsayıcı/çoğulcu gibi) yapmak da doğru değildir. Aynı şekilde İbn Arabî'yi anlamaya çalışırken tek taraflı bakmak da doğru değildir.²⁶⁹ İbn Arabî'nin dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu görüşleri batıdaki din felsefesinin savunduğu gibi keskin bir sınır çizgisine sahip değildir. Herkesi kucaklayan muhabbet, aşk ve vahdet-i vücûd eksenli bir ilah anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak kendine özgü bir tür dinsel çoğulculuğu savunduğu söylenebilir.²⁷⁰

²⁶⁷ Sunar, a.g.e, s.66

²⁶⁸ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s.135

²⁶⁹ Yaran, *İslam ve Öteki*, s.310

²⁷⁰ Yaran, *İslam ve Öteki*, s.323

SONUÇ

İbn Arabi’de Dini Çoğulculuk adlı bu çalışmamızda tasavvuf geleneğinin önde gelen şahsiyetlerinden İbn Arabi’nin diğer dinlerin hakikat karşısındaki durumunu incelemeye çalıştık. Sonuç olarak gördük ki Hristiyanlık geleneğinden çıkan dini çoğulculuk fikri ile İbn Arabi’deki dini çoğulculuk düşüncesi tamamen birbirinden farklıdır. Batılı fikir adamlarının İbn Arabi üzerinden dini çoğulculuk paradigmalarını temellendirmelerini kesinlikle yanlış buluyorum. Çünkü John Hick ile temellendirilen dini çoğulculuk paradigması, bütün dinleri kurtuluşa erdirmeye bakımından eşit sayarken; İbn Arabi vahiy alan dinlerin öz olarak bir olduklarını söyleyerek kaynak olarak Allah’tan geldiklerini ifade etmektedir. İbn Arabi, vahiy kaynaklı dinler ile insan merkezli dinleri birbirinden ayırdıktan sonra İslam dininin son din olduğunu ve İslam’ın kurtuluşa erdirmeye bakımından da en mükemmel din olduğunu söylemektedir.

İbn Arabi’nin din konusunda çoğulcu bir yapısı varmış gibi görünmesinde çeşitli etkenler vardır. Bunların başında, eserlerindeki çoğulculuğu çağrıştıran ifadeler, vahdet-i vücûd anlayışından ve sembolik ifade kullanmasından kaynaklanmaktadır. Hemen hemen tüm eserlerini vahdet-i vücûd anlayışı ile yazan İbn Arabi, çeşitli yerlerde dini çoğulculuğu anımsatan ifadeler kullanmışsa da bu ifadeleri olduğu gibi kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte İbn Arabi’nin çoğulculuğu çağrıştıran ifadeler yanında dışlayıcılık ve kapsayıcılığı çağrıştıran ifadelerinin de olması, paradoksal bir dil kullandığının göstergesidir. Bunun altında yatan temel sebep hiç şüphesiz ki İbn Arabi’nin kendi iç dünyasında yaşadığı ve tecrübi bir hale dayanan vahdet-i vücûd olarak ifade ettiğimiz anlayışa dayanmaktadır. Çünkü O, vahdet-i vücûd makamında iken tüm yaratılmış varlıkları veya meydana gelen olguları bir tecelli olarak görmektedir. O’na göre tecelli Hakk’ın bir yansıması ise o halde ayrı ve gayrılıktan bahsetmenin bir anlamı da yoktur. Dolayısıyla İbn Arabi var olan olguların hep metafizik tarafıyla ilgilenmektedir. Buna bağlı olarak tecrübi bir haldeyken söylediği ve ifade ettiği düşüncelerinde bolca sembolik ve mecaz ifadelere rastlamak da mümkündür. Örneğin;

Gönlüm bütün suretleri kabul eder haldedir, o...

Gâh ceylan otağına, gâh rahip savmasına benzer

Kalbim putların mabedi, hacıların kâbesidir

Tevrat'ta kutsal levhalar, Kur'an'da mukaddes cüzler

Aşktır, inancım ve dinim, uygulamam onu hemen

Aşk kervanları her yöne yönelmiştir, yönelsinler...

İbn Arabi vahdet-i vücûd anlayışıyla ve sembolik bir ifadeyle yazdığı bu beyitlere yaptığı şerhlerde çoğulculuk fikrine rastlanmadığı görülmektedir. Hal böyleyken İbn Arabi'nin dışlayıcı, kapsayıcı veya çoğulcu bir paradigmayı kabul ettiğini söylemek mümkün değildir.

İbn Arabi'nin dönemin sultanlarına mektuplar yazmıştır. Bu mektuplarda diğer din mensuplarının Müslümanlara yaptıkları muamelelerin aynısının onlara da uygulamasını istemektedir. Özellikle o dönemde Hristiyanların Müslümanlara uyguladıkları baskı ve zulümlere aynıyla mukabele etmelerini devlet adamlarından istemiştir. Bir insanın tecrübi bir vaziyetteyken söylediği ve ifade ettiği düşünceleri hale özgü olduğu için bağlayıcı değildir ya da ne amaçla söylediği anlaşılamamaktadır. Fakat normal bir vaziyetteyken ifade ettiği düşünceleri daha çok bağlayıcıdır. Bu sebeple İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd eksenli, tecrübi bir halde yazdığı düşünceleri yerine bu hal dışında yazdığı düşünceleri daha bağlayıcıdır denilebilir.

İbn Arabi din ve şeriat kavramalarına da açıklık getirmiştir. Bu kavramları açıklarken İslam geleneğinde olduğu gibi bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte *Hak* ve *Halk* nezdindeki din tabirini kullanarak din kavramına tasavvufi bir boyut kazandırmaktadır. O, bu kavramları açıklarken Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinlere hiç değinmemekte, bunlarla ilgili herhangi bir çıkarımda bulunmamaktadır. Hatta şeriat kavramını açıklarken İslam şeriatının en son ve en kâmil olduğunu belirtmekte ve eklenecek yeni hükümlerin olmadığını söylemiştir.

Ayrıca İbn Arabi tasavvuf geleneğinin bir esası olan aşk kavramı üzerinden de hareket etmektedir. O, gerek yaratılmışlara gerek din olgusuna ve gerekse din mensuplarına konjonktüre göre sevgi ve muhabbetle yaklaşmaktadır. İbn Arabi'ye göre varlıkların yaratılma sebebi aşktır. Varlıkların, yokluktan varlığa çıkmaları ilahi aşktan dolayıdır. Hatta yapılan ibadetlerin bile aşk sebebiyle olduğunu dile getirmektedir. Bundan dolayı *Aşka yemin ederim ki aşk (Allah) bütün aşkların*

sebebidir. Kalpte yer alan aşk olmasaydı, aşka (Allah'a) ibadet edilmezdi ifadesini kullanmaktadır.

Hristiyan geleneğindeki dini çoğulculuk anlayışıyla İbn Arabi'nin kendine özgü dini çoğulculuk düşüncesi arasındaki farkları şöyle sıralayabiliriz:

1. Dinî çoğulculuk anlayışında vahiy olgusundan bahsetmemiz mümkün değildir. Vahiy, dinde özel bir yeri olan bir kavram olmasından böyle bir yaklaşım tarzı, semitik dinler için pek mümkün değildir. Hâlbuki İbn Arabi düşüncesinde vahyin önemli bir yeri vardır. Vahiy olmadan kurtuluşun mümkün olmadığını savunmaktadır. Hatta vahiy kaynaklı dinler arasında da en mükemmel ve en doğru yolun Hz. Muhammed'e ait olduğunu belirtmektedir.
2. Dini çoğulculuk modeli, tüm dinleri hakikat değeri karşısında eşit saymaktadır. Çatışan ve çelişen yönleri de mitolojik bir bakış açısıyla çözmeye çalışması da gerçekçi ve tatmin edici değildir. İbn Arabi'de vahiy kaynaklı dinlerle ile diğer dinleri eşit saydığı fikri kesinlikle yoktur. Diğer dinlerin kurtarıcılığından da bahsetmemektedir.
3. Genelde dini çoğulculuk paradigmasında özelde ise John Hick'in çoğulculuk hipotezinde Tanrı'nın ulaşılması çok zor, soyut bir varlık olarak görülmesi onunla iletişimi ifade eden ibadeti ortadan kaldırmaktadır. Hâlbuki İbn Arabi'de ibadetin önemli bir yeri vardır. Örneğin O, Endülüs'ten kalkıp Mekke'ye hac ibadetini yerine getirmek için gitmiştir. Sadece bu örnek bile İbn Arabi'nin ibadete ne kadar önem verdiğini göstermektedir.
4. Batıdaki dini çoğulculuğun en önemli problemi, bütün dinleri kendi içinde doğru kabul etmesidir ve tüm dini inançları eşit saymasıdır. Hâlbuki İbn Arabi'nin bir Müslüman olarak tüm dinleri inanç bakımından eşit sayması mümkün değildir.

Netice olarak diyebiliriz ki İbn Arabi, Hristiyanlık geleneğinde varolan dini çoğulculuk paradigmasına sahip değildir. Aksine vahdet-i vücûd eksenli bir ilah tasavvuruna sahip olmakta, dinlere de bu fikir üzerinden yaklaşmaktadır. İbn Arabi dinsel ya da inançsal olarak çoğulcudur demek yerine sosyal ve kültürel (hoşgörü ve aşk) olarak bir arada yaşama düşüncesine sahiptir dememiz daha doğru olacaktır.

KAYNAKÇA

- Afifi, Ebu'l Ala, *Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Kaya), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975
- *İbn Arabi Hakkında Yaptığım Çalışma*, (Ed. Tahir Uluç), İbn Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002
- Arıcan, M. Kazım, *Dinî Tekelcilik*, Eski-Yeni Yayınları, Ankara 2013
- *Dinî Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Eksenli Dinî Çoğulculuğun Eleştirisi)*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt XV, Sayı 2, (2011)
- Aslan, Adnan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İsam Yayınları, İstanbul 2010
- *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları, (Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar) "Dinî Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi"*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları/4, Ankara 2004
- *Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi*, İslami Araştırmalar Dergisi, sayı:2, (1998), ss.143-163
- *Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat*, İslami Araştırmalar, S.I, s. 175-188
- *Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat*, Kayseri 2004, Bilimname, C. II, S.6, s.41-50
- Ateş, Süleyman, *Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: III, sayı: 1, (Ocak,1989), s.7-24
- Aydın, Mahmut, *Dinî Çoğulculuk Üzerine Bir Mülâhaza*, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt: 14, Sayı: 2, (2001), s.291-305
- *Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam*, (Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan), Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2014

- Ayni, M. Ali, *İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi*, (Haz. Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 1992
- Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, (Çev. İlyas Çelebi), MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2000
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *İslam Hukuku Terimler Sözlüğü*, (Haz. Abdullah Karaman), Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016
- Boullata, Issa J., *Hayırda Yarışmak: İnançlar Arası İlişkilerde Bir Kur'an Prensibi*, (Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan), Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2013
- Chittick, William, *Hayal Âlemleri: İbn Arabi ve Dinlerin Hakikat Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2016
- Demirci, Kürşat, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, Ay Işığı Kitapları, İstanbul 2000
- Demirli, Ekrem, *İbn Arabi Metafiziği*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2013
- *Fütuhat-ı Mekkiye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015
- Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Çev. Mustafa Öz), *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1992
- *İmam-ı A'zam, Fıkhu'l-Ekber (Aliyyü'l-Kâri Şerhi)*, Terc. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981
- El-Cezzar, Ahmet Mahmut, *el-Fena ve'l-Hübbü'l-ilahi inde İbn Arabi*, Kahire
- El-Hâkim, Suad, *İbn Arabi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004
- Erginli, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006
- Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2005

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabi*, (Haz. Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 2008

Graudy, Roger, *Yaşayan İslam*, (Çev. Mehmet Bayraktar), Pınar Yayınları, İstanbul 1995

Gürer, Dilaver, *İbn Arabi'de Din ve İbadet*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2012

Hamzaoğlu, Hümeýra, *Muhyiddin İbn Arabi'nin ez Zehair'ul -A'lak fi şerhi Tercüman' il Eşvak Adlı Eserinde İlahi Aşk Sembolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003

Hick, John, *The Rainbow of Faiths (İnançların Gökkuşaağı)*, Çev. Mahmut Aydın, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2012

-----*Dini Çoğulculuk*, (Terc. Rahim Acar), Micheal Peterson vd., Din Felsefesi Seçme Metinler, Küre Yayınları, İstanbul 2013

Hilmi, Mustafa, *Semboldeki Hazineleler*, (Ed. Tahir Uluç), İbn Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002

Izutsu, Toşihiko, *Aynü'l-Kudat Hemedani'nin Düşüncesinde Tasavvuf ve Dilin Çok Anlamlılığı Sorunu*, (Çev. Burhanettin Tatar), Tasavvuf Dergisi, S:7, (Eylül-Aralık 2001), s.337-348

İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013

----- *Fütuhat-ı Mekkiye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007

----- *Tercüman 'ül Eşvak (Arzuların Tercümanı)*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 2004

----- *Tercüman'ül Eşvak (Arzuların Tercümanı)*, (Çev. Hamza Tanyaş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010

----- *Fusus 'ul Hikem*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006

----- *Zehair'ul-A'lak Şerhi Tercüman'ül-Eşvak*, Beyrut 2000

----- *Allaha Giden Tek Yol Aşktır*, Yason Yayınları, Ankara 2015

----- *Muhyiddin Arabi Hazretlerinin Müslümanlara Nasihatleri*, (Terc. Abdullah Toprak-M. Derman,) Önder Matbaa, Ankara 1978

İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, Tevhit Yayınları, 1996

- İmam Gazzali, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-Islam ve'z-Zendeka*, (Çev. Süleyman Uludağ), *İslamda Müsamaha*, Marifet Yayınları İstanbul 1990
- Karaman, Abdullah, (Haz.), *İslam Hukuku Terimler Sözlüğü*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016
- Kılıç, Recep ve Rençber, Sait, (Ed.), *Din Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2014
- Kılıç, Hamza, (Haz.), *Günümüz İnsanına Fusus 'ul Hikem (Hikmetlerin Özü)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009
- Karadaş, Cafer, *İbn Arabi'nin İtikadi Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997
- Kazimi, Rıza Şah, *Şankara, İbn Arabi ve Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul 2012
- Kılıç, Recep, *Dinî Anlamak Üzerine*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004
- Kılıç, M. Erol, *İbn Arabi Maddesi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi cilt:20, (1999), s.493
- Koçyiğit, Talat, *Cennet, Müslümanların Tekelindedir*, İslâmî Araştırmalar, cilt: III, sayı: 3, (Temmuz,1989)
- Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog*, İstanbul 2007
- Mahmut, Zeki Necip, *“İbn Arabi'de sembolizm”*, (Ed. Tahir Uluç), İbn Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002
- Muslim-Christian Research Grroup, *Müslümanlar ve Hristiyanlar Arasında Doğru Diyalog İçin Genel İlkeler*, (Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan), Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013
- Nasr, Seyyit Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Önal), İnsan Yayınları, İstanbul 1985
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ana Konularıyla Kur'an, Ankara Okulları Yayınları, Ankara 2011
- Rahner, Karl, *Dini Kapsayıcılık*, (Çev. Rahim Acar), Michael Peterson vd. Din Felsefesi Seçme Metinler, Küre Yayınları, İstanbul 2013
- Oğuz, Muhammed İhsan, *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995

- Önal, Recep, *Maturîdî'ye göre Dinler Arası Diyalog: Ehl-i Kitabın Kurtuluşu*, Kelam Araştırmaları 11:2, (2013)
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1995
- Özkan, Mehmet Şükrü, Wilfred Cantwell Smith'in İman Teolojisi, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, (Kasım 2016), Cilt 8, Sayı 2
- Safa, Mustafa, *H. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015
- Schuon, Frithjof, *İslam ve Ezeli Hikmet*, (Çev. Şehabettin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 1998
- Sunar, Cavit, *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978
- Swidler, Leonard, *Monolog Çağından Global Diyalog Çağına*, (Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan), Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013
- Tavard, George H., *Hristiyan, Yahudi ve Müslümanlar Arasındaki Diyalog Üzerine*, (Ed. Mahmut Aydın & Süleyman Turan), Tek Dünya Çok İnanç, Hitapevi Yayınları, Ankara 2013
- Tillich, Poul, *Sembolik (Remzi) Olarak Dini Dil*, (Çev. Rahim Acar), Michael Peterson vd. Din Felsefesi Seçme Metinler, Küre Yayınları, İstanbul 2013
- Tokat, Latif, *Din Felsefesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2015
- Turan, Maşallah, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, Hüner Yayınları, Konya 2016
- Tümer, Günay, *Din*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1994, C.9
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993
- Uluç, Tahir, *İbn Arabi'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007
- *İbn Arabi Anısına*, (Ed.) İnsan Yayınları, İstanbul 2002
- Vedat, El- Hac Hüseyin, *Vahdet-i Vücûd*, Seçil Ofset, İstanbul 2009
- Vural, Mehmet, *Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği*, Doğu-Batı Dergisi, sayı:25, (2013)

Yaran, Cafer Sadık, *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, Kaknüs Yayınları, 2001

----- *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010

Yasa, Metin, *Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği*, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı:17,(2004) s.147-157

Yazoğlu, Ruhattin, vd, *Din Felsefesi*, Erzurum 2016

Yazoğlu, Ruhattin, *Dinî Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayınları, İstanbul 2007

Yazoğlu, Ruhattin ve Aydeniz, Hüsnü, *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, İz Yayınları, İstanbul 2016

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Recep YİTİZ
Doğum Yeri ve Tarihi	VAN 01.01.1991
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	MEB (Öğretmen)
İletişim	
E-posta Adresi	rcpyitiz65@gmail.com
Mezuniyet Tarihi	
02.06.2013	